

# الأخلاق والسياسة في

الفكر الإسلامي والسيرة الماركسي

د. محمد محمود علي محمد العري



1094358



Bibliotheca Alexandrina



# الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامى والليبرالى والماركسى

تأليف  
د. محمد مدوح على محمد العربى



١٩٩٢

الإخراج الفني : سهير معلى

---

الغلاف : سميرة المرصلي



## الإهداء

- ★ الى والدى اعترافا بفيض فضلهما العظيم •
- ★ الى اساتذتى الاجلاء الذين ساهموا فى تكوينى المعرفى  
منذ خطت يداى اول حرف •• حتى الآن ••• فعشقت  
القلم وما يسطرون •
- ★ الى زوجتى ••• قيثارة الأمل وانشودة حياتى •••
- ★ أقلم اليهم جميعه هذا البحث •



## تصديرو

الأستاذ الدكتور محمد عل أبو ريان

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بأداب الاسكندرية

وعميد آداب بيروت سابقا - ومدير مركز

التراث القومي والمخطوطات بجامعة الاسكندرية

مما لا شك فيه أن هذا البحث الذي إختار عنوانه له : « الأهمس الأخلاقية للفكر السياسي المعاصر بين الاتجاهات الإسلامية والليبرالية والماركسية » هو موضوع دقيق إذ أن ارتباط الأخلاق بالسياسة يمثل خيطا رفيعا لا يمكن الكشف عنه بسهولة خصوصا في غمار العلاقات الدولية التي تزدهم بالتآمر السياسي والفدر يقدرات الشعوب ونهب خيراتها<sup>(١)</sup> الأمر الذي لا يتكشف إلا بعد اعلان الوثائق السرية من وراثة الخارجية المدنية<sup>(٢)</sup> وهذا يحتاج الى زمان طويل أقله نصف قرن

لهذا لجأ الباحث - الدكتور ممدوح العربي - الى أرض الوقائع او التجارب السياسية من خلال التعريف تكون له كوسائل للبحث الميداني فضلا عن العلوم الانسانية الأخرى ليكون موضوع بحثه منصبا على الفترة المعاصرة ليجل القموض الذي يكتنف الفعل السياسي في مدى ارتباطه بالأخلاق بين الاستراتيجية والتكتيك مشيرا الى ما يعانيه هذا العصر من

تدهور أخلاقي وانتكاس للقيم .... انسحب على سائر الأنشطة والمرافق اليومية ومن بينها خاصة الممارسات السياسية مما ألزمه أن يلقي الضوء، الكاشف على مسار التجربة والقيم الخلقية في ظل نظم سياسية معاصرة ثلاثة - الإسلامية ، الليبرالية - الماركسية - حتى يتضح مدى خضوع الفعل السياسي لمبادئ، وقيم الأخلاق في هذه النظم السياسية الثلاثة المعاصرة ، وليحدد أي النظم من بينها تكون الأخلاق فيه والقيم أكثر ارتباطا بالعمل السياسي من النظم الأخرى .

وينقسم البحث الى قسمين :

#### القسم الأول :

بين السياسة والأخلاق دراسة تاريخية تطورية ويشمل على مقدمة عامة وفصلين .

واشتملت المقدمة العامة على التعريف بمصطلحي السياسة والأخلاق ويمدى ارتباط الأخلاق بالسياسة وكذلك ارتباط الممارسات السياسية بالقيم الأخلاقية والتمييز بى المستوى الأخلاقي والمستوى المنطقي فيما يختص بالممارسات والحركة السياسية الداخلية والدولية .

وقد انتقل الباحث من هذه المقدمة الى الفصل الأول للدراسة تطور الفكر السياسي الغربي ومدى صلته بالأخلاق دراسة تاريخية تطورية ، بينما الفصل الثاني فقد خصصه للكلام عن التطور التاريخي للفكر الاسلامي من الناحية السياسية والأخلاقية .

#### أما القسم الثاني :

عن الصلة بين السياسة والأخلاق وهى دراسة مقارنة بين الأصول والتطبيقات التاريخية ويشمل هذا القسم على ثلاثة فصول ، يعالج فيها الموضوعات التالية :

- الفكر السياسي الاسلامي والأخلاق .
- الفكر السياسي الليبرالي والأخلاق .
- الفكر السياسي الماركسي والأخلاق .

وأخيرا خاتمة البحث وهي دراسة مقارنة لمنهى ارتباط السياسة بالأخلاق على وجه عام ولا سيما فى النظم السياسية الثلاثة الإسلامية والليبرالية والماركسية .

**وقد افصح للباحث ان الارتباط بين الأخلاق والسياسة يوجد فى النظم نظريا دون الممارسة السياسية مستخلصا هاتين الملاحظتين :**

١ - انه يزداد الانفصام بين النظرية والتطبيق بقدر قوة أو ضعف السلطة السياسية المتصدرة فى هذه النظم الثلاثة ، ويبدو واضحا هذا الانفصام فى النظامين الليبرالى والماركسى .

٢ - أما الانفصام فى النظام الإسلامى فانه يحدث فى الخفاء ، أى أن ثمة انفصاما بين النظام السياسى فى الإسلام والممارسة السياسية فى بعض العصور ما عدا العصر النبوى الشريف وعهد الخلفاء الراشدين حيث يوجد التطابق فيها تماما فى الظاهر والباطن أى بين النظام والممارسة من الناحية الأخلاقية .

ومن هنا جاء استعمال النظر الإسلامية على ما عداها فى هذا المجال .

وقد أحسن الباحث فى إعطاء هذه الصورة المجلوة لمنهى ارتباط السياسة بالأخلاق فى النظم الثلاثة الإسلامية والليبرالية والماركسية لتكون تبراها لكل من يستهدف الخير لأمتة لأن الأمم الأخلاق ما بقيت . . . . .

وفقنا الله لخدمة رسالة العلم

والله الموفق سواء السبيل ،

١ د . محمد على أبو ريان

مدير مركز التراث القومى والمخطوطات  
بجامعة الإسكندرية



## مقدمة

حمدا لله تعالى وشكرا على نعمائه ، نسأله المغفرة والمافية والهداية  
والعون والرشاد في الدنيا والآخرة ، فانه نعم المولى ونعم النصير .

وصلاة وسلاما على سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ،  
المبعوث رحمة للعالمين ، هاديا ومبشرا ونذيرا ، وداعيا الى طلب العلم من  
المهد الى اللحد ، ومنجبرا عن ربه العزيز الحكيم : « وقل رب زدني علما »  
لتكون هذه الآية الكريمة ، وهذا الحديث الشريف نبراسين ، لكى نهتدى  
وننهل من بحار المعرفة ، فتزداد معارفنا بالسعى والجد ، متوجة بالهدى  
الالهى الذى يتر لنا سبيل العالم ، والذى يبدد لنا دياجير الجهل فى درب  
الحياة حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، سبحانه ربى لا علم لنا  
الا ما علمتنا أنك أنت المعلم الحكيم .

هذا البحث « الاسس الأخلاقية للفكر السياسى المعاصر بين  
الاتجاهات الاسلامية والليبرالية والماركسية » هو رسالتى للدكتوراه فى  
فلسفة السياسة التى اجيزت بمرتبة الشرف الأولى من كلية الأدب بجامعة  
الاسكندرية فى ١٩٨٥/٤/٢٧ ، والتى يسعدنى تقديمها اليوم هذا الكتاب  
تحت عنوان :

« الأخلاق والسياسة فى الفكر الاسلامى والليبرالى والماركسى ،

ولا' يسمنى فى هذا المقام الا أن اسجل بالشكر والعرفان لكل من أسهم فى اخراج هذا البحث ، وبخاصة الأستاذ الدكتور محمد سمير سرحان رئيس الهيئة العامة للكتاب الذى أتاح لهذا البحث أن يرى النور ليكمل جهدي بالتقدير ... وهذا التقدير هو فى حقيقة الأمر لأصحاب الفضل أساتذتي : الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان مدير مركز التراث القومى والمخطوطات بجامعة الاسكندرية ، والأستاذ الدكتور محمد فتحي الشنيطي نائب جامعة الزقازيق والأستاذ الدكتور على عبد المعطى محمد رئيس قسم الفلسفة بأداب الاسكندرية .

ولعل هذا البحث يكون مقدمة لبحاث قادمة تكتمل فيها بعض النقاط التى قد قصرت فى ايرادها أو لم أعطها حقها من البحث والتعميق .

ويشفع لى هذا القصور ، هو أنني بدأت محالا الوصول بهذا البحث نحو الكمال ، واضعا فى اعتبارى أنه ما هو الا لبنة فى بناء يلتبس اضافة لبنات جديدة من باحثين آخرين يسرون فى هذا الدرب حتى نصل معا الى ذراه .

والله ولى التوفيق ..

الاسكندرية فى ١٥ / ١٠ / ١٩٩١

د . محمد منووح العربى



## مقدمة وخطة البحث :

نعيش في عصر تـمـوج فيه التيارات السياسية المختلفة ، وما يتبعها من نزعات أخلاقية أو لا أخلاقية ، حتى أصبح عصرنا يتسم بمصر القلق والحروب الصغرى المحدودة الى جانب صراع الایدیولوجیات ، في الغرب والشرق صوره بسواه .

ومنذ عرف الانسان أن له تاريخا ، عرف أيضا أنظمة حكم مختلفة ومتنوعة – عبر هذه القرون الطويلة سواء كانت قبل الميلاد أو بعده – تخللتها حروب دامية ، جعلت الذهن البشري يتفتق عن حلول ليدعم الاستقرار والسلام في أنحاء المعمورة ، وتبعه لذلك ظهرت الفلسفات التي تدعو الى أفضل النظم من خلال التربية والأخلاق السليمة التي فطر الله الانسان عليها .

ولكن رغم هذا الكم الهائل من الفكر السياسي الذي انجدر الينا عبر تاريخ البشرية الطويل ولا سيما منذ العصر اليوناني وكذلك الخبرات السياسية ، وسيطرة النظم المختلفة على مصائر الشعوب في مختلف العصور والأزمنة ، فإن الانسان بوصفه كائنا بمتمردا بفطرته على ما يجسد حريته المستندة الى الفراغ ، لا يزال سائرا في غيه وجبروته يريده السيطرة وفرض قوته على الضعيف .

ومن ثم فإن الفكر الانساني لم يفلح في إيقاف المذابح الدامية والمأساوية في كل مكان ، وفي أي زمان ، كما نرى بالتالى عجز هيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن وقبلهما عصبة الأمم في إيجاد صيغة ملائمة ليعيش انسان العصر في هدوء يال وحياة ترفل بالسعادة والطمانينة ، مما وضع

ممه للعيان أن الفكر الانساني في جانبيه السياسي قد لا يتسم بالأخلاقية على وجه العموم ، مما يجعلنا نضع هذه النظم في محك اختبار أخلاقي ، ومن ثم فإن هذه المقالة تحتاج الى وقفة متأنية لمعرفة مدى صدقها ، الذي من خلال تطور النظم السياسية كيف أمكن لبعضها في مختلف الاتجاهات السياسية سواء منها الوضعية أو الدينية ، أن يصمد في مواجهة عريضة السلطة السياسية وانحرافها وإهدارها للقيم الأخلاقية ، ومن ثم يصبح النظام السياسي آنئذ مطابقا ومتماشيا مع القيم الأخلاقية .

لهذا جاء بحثي ليكشف عن هذه النقط المضيئة في تجربة الانسان السياسية عبر التاريخ من حيث أن هذه المواقف الوضاعة هي التي تلتقي فيها السياسة مع الأخلاق انما تعتبر أقرب الى الندرة منها الى العموم ، ومن ثم ظهرت أسباب ودواع هذه الدراسة التي اخترت لها عنوانا :

### « الأسس الأخلاقية للفكر السياسي المعاصر بين الاتجاهات الإسلامية والليبرالية والماركسية »

وقد وضعت خطة للبحث ومنهجه في قسمين تشمل مقدمة عامة وخمسة فصول ، وخاتمة للبحث .

#### أولا - القسم الأول بفتوان :

##### بين السياسة والأخلاق ( دراسة تاريخية تطورية )

ويشمل هذا القسم على :

مقدمة عامة تتناول التعريف بمصطلحي الأخلاق والسياسة ومدى ارتباط السياسة بالأخلاق وكذلك مدى ارتباط الممارسات السياسية بالقيم الأخلاقية ، وبمعنى آخر هل يمكن أن تربط السياسة بالأخلاق كما تربط بالمنطق وذلك في مجال الحركة السياسية الداخلية ، وفي العلاقات الدولية .

أما الفصل الأول - وعنوانه « تطور الفكر السياسي الغربي ومدى صلته بالأخلاق » فتناولت بالدراسة في هذا الموضوع فترتين ، الأولى منذ بدايات العصر القديم حتى مطلع العصر الحديث ، حيث عرضت لستقراط

وأفلاطون وأرسطو في العصر القديم ، ثم اعتبته بالعصر الوسيط وتحدث فيه عن القديس أوغسطين وتوما الأكويني وذاتني ، وفيه جاء عصر النهضة حيث نجد ميكافلي ومارتن لوتر ويودان ، وأخيرا العصر الحديث واقتصرت فيه الحديث على هوبز ولوك وروسو .

أما الفترة الثانية عن فترة المعاصرة ، فتناولت فيها هيجل وأثره في السياسة والأخلاق ، ليأتي بعده كروتشي وموقفه السياسي والأخلاقي وأخيرا تكلمت عن راسل ودعوته للحكومة العالمية التي تحقق السلام الذي ينشده ، لينتهي الفصل بالتعقيب .

أما الفصل الثاني من القسم الأول فكان بعنوان :

« تطور الفكر الإسلامي السياسي ومدى صلته بالأخلاق » وقد تناولت فيه الأصول السياسية والأخلاقية في العصر النبوي ، ثم عرضت للفكر الإسلامي السياسي والأخلاقي بعد عصر النبوة مبينا حركة الفكر السياسي والأخلاقي ثم رواء الأوقاف أمثال الكنتي والفارابي وابن مسكويه والماوردي والغزالي وابن تيمية ، ثم انتهيت الفصل بالرواد المعاصرين أمثال محمد عبد الوهاب ومحمد عبيد ومحمد اقبال وعلى محمد الرازق ، وأبو الأعلى المودودي ، وخاله محمد خالد . مختتيا الفصل بالتعقيب .

ثانيا - القسم الثاني وعنوانه :

« بين السياسة والأخلاق »

( دراسة مقارنة بين الأصول والتطبيقات التاريخية )

ويتضمن القسم الثاني ثلاثة فصول هي الثالث والرابع والخامس .

والفصل الثالث بعنوان :

« الفكر الإسلامي السياسي والأخلاقي »

ويشمل على تمهيد ليتناول بعد ذلك السياسة في الإسلام . ثم الأخلاق في الإسلام ، ثم تطور التنظيمات السياسية ومدى ارتباطها بالأخلاق في الإسلام ليتبعها بعد ذلك مناقشة عن القيم الأخلاقية في الفكر السياسي الإسلامي ثم التعقيب .

## أما الفصل الرابع فكان عنوانه :

### « الفكر الليبرالي السياسي والأخلاق »

ويحتوي هذا الفصل بعد التمهيد على مفهوم الليبرالية وتطورها ثم التطبيق الليبرالي داخل الدولة وارتباطه بالأخلاق من خلال الممارسة السياسية ثم ارتباط السياسة بالأخلاق والاقتصاد ، كما يشمل هذا الفصل على الوجه الليبرالي في العلاقات الدولية ، ثم مناقشة الحركة الليبرالية السياسية على ضوء مبادئ الأخلاق ، ليختتم الفصل بالتعقيب .

## أما الفصل الخامس وعنوانه :

### « الفكر الماركسي السياسي والأخلاق »

ويشمل على تمهيد ثم يعرض البناء الماركسي وأصوله الفلسفية من مادية جدلية وتاريخية . ثم عرجت على تطور الفكر الماركسي متناولا الماركسية اللينينية ، والمذاهب الاشتراكية ، وبعد ذلك تكلمت عن مدى اخلاقية النظام الماركسي ، مختتما الفصل بالتعقيب .

ثم جاءت خاتمة البحث لأعرض فيها دراسة مقارنة لمدى ارتباط السياسة بالأخلاق بصفة عامة ولا سيما في النظم الثلاثة الاسلامية والليبرالية والماركسية ، وقد اوضح في كمحصول للبحث أن الارتباط بين الأخلاق والسياسة يوجد في النظم نظريا وأهمها النظام الاسلامي أما تطبيقات هذه النظم أي ما يسمى بالممارسة السياسية فهي على وجه العموم تشكل نوعا من المقارنة بالنسبة للنظم النظرية وتطبيقاتها سواء في الاسلام أو الليبرالية أو الماركسية وانتهيت الى التأكيد على ضعف الاتجاه الأخلاقي في النظامين الليبرالي والماركسي بصفة عامة ، واستتملة النظرة الاسلامية على ما عليها في هذا المجال .

أما بالنسبة للمنهج ، فقد استعملت منهجا تاريخيا موضوعيا يعتمد أولا على التحليل لاستجلاء المعاني ومراميها لهذه النظم المختلفة ، ثم استخدام أسلوب التركيب لاعطاء صورة متكاملة لكل نظام على حدة من خلال الممارسة والتطبيق ومدى صلته بالأخلاق ، وأخيرا كان على في نهاية البحث أن ألجا الى أسلوب المقارنة لكي أوضح أوجه التشابه والاختلاف بين هذه النظم الثلاثة .

وبذلك يأخذ المنهج في اجماليه طابع المقارنة التاريخية القائمة في  
ثناياها على التحليل والتركيب الموضوعي .

ولعل يكون هذا البحث مقسمة لباحثات قادمة تستكمل فيها بعض  
النقاط التي قصرت في ايرادها في هذا البحث او التي لم اعطها حقها من  
البحث والتمحيص .

ويشفع لي هذا التصور ، هو انني بدأت هذا البحث محاولا الوصول  
به نحو الكمال ، واضعاً في اعتباري ان هذا البحث ما هو الا لبنة في بناء  
يلتمس اضافة لبنات جديدة من باحثين آخرين يسرون على هذا الدرب  
حتى نصل معا الى ذراه .

والله ولي التوفيق ، ، ،

د . محمد مدوح علي محمد العربي



# القسم الأول

---

## بين السياسة والأخلاق

( دراسة تاريخية تطورية )

القسم الأول  
بين السياسة والأخلاق  
( دراسة تاريخية تطورية )

---

ملفمة عامة :

- التعريف بمصطلحي الأخلاق والسياسة
- مدى ارتباط السياسة بالأخلاق
- مدى ارتباط الممارسة السياسية بالقيم الأخلاقية

الفصل الأول

تطور الفكر السياسي الغربي ومدى صلته بالأخلاق

الفصل الثاني

تطور الفكر السياسي الاسلامي ومدى صلته بالأخلاق



## القسم الأول

### بين السياسة والأخلاق

( دراسة تاريخية تطورية )

ليس هناك شك في أن بحثنا عن الأسس الأخلاقية في الفكر السياسي المعاصر بين المجتمعات الإسلامية والليبرالية والماركسية ، لا يحول بيننا وبين الإشارة - بإيجاز - إلى عصور الفكر الإنساني ومدى ارتباط عنصر السياسة بالقيم الأخلاقية خلال هذه الفترة ، قبل أن نخوض في دراسة الفترة المعاصرة التي تعد - أساساً - منط هذا البحث .

ولكي نتضح لنا المعاني التي تقوم عليها الأسس والمحاور الرئيسية لهذه الرسالة ، ينبغي أن نعرف أولاً من مصطلحي الأخلاق والسياسة تعريفاً جامعاً إن أمكن ، حتى يسهل هذا البحث وفق منهج علمي سليم .

#### ١ - الأخلاق : Morals

ما الذي نقصده حينما نتكلم عن الأخلاق ؟ اننا نعني المستور الذي ينطوي على قواعد السلوك الذي يستند في تقييمه إلى الخير والشر فالحكم الأخلاقي إذن هو حكم على سلوك الفرد أو الجماعة - ما دام هناك أخلاق اجتماعية على حسب ما يرى علماء الاجتماع - على مستوى الخير والشر ، كما أن الحكم الجمالي إنما يستند إلى قيمتين هما : الجمال والقبح .

وعلى هذا الأساس نجد أنه بينما تكون أحكام الصلح والكنب التي تنشده الحقيقة تقريرية ، تكون أحكام الأخلاق والجمال قيميّة أي مبيارية ومن ثم فإن الأخلاق هي التي تستند في أصلها إلى قيم للسلوك الفردي أو الاجتماعي . وقد اختلف الأخلاقيون في المصدر الذي تصدر عنه أحكامنا الأخلاقية ، فأصحاب الأخلاق الدينية يرون أن الإله هو مصدر الأوامر الخلقية ، وأن فكرة الواجب إنما تنبعث عن قانون وضعه الله تعالى في

تشريعية منذ الأزل ، فأمر الله تعالى بالآ تقتل أو تسرق أو تكذب أو تزني .  
إنما يعتبر الزاماً أخلاقياً لنا في نفس الوقت الذي يعد فيه الزاماً دينياً ،  
وهنا نجد أن الأخلاق تتطابق مع الدين وأن الفعل الخلقى هو في صميمه  
فعل ديني .

وقد تصدر الأخلاق عن الضمير أو الحاسة الخلقية أو الوعي العام  
أو العقل أو الغريزة ... الخ . وفى كل هذه الحالات نجد أن السلوك  
الأخلاقى إنما يسترشد بالمصدر الذى نبعت منه الأخلاق .

أما الأخلاق عند المدرسة الاجتماعية ، فأننا نجد أن السلوك الأخلاقى  
سواء كان فردياً أو جماعياً ، يسترشد بقيم المجتمع وقوانينه ، فالشيوعية  
مثلاً عند الماركسية تعد عملاً أخلاقياً ، بينما نجد أن الفاشلين باحترام الأسرة  
كخليفة أولى فى المجتمع يرون عكس هذا ، إذ يعتبرون أن الاتصال الجنى  
فى هذه الحالة يعد عملاً غير مشروع أى اعتداء يوصم بلا أخلاقية .

وئمة موضوع هام يدخل فى إطار تحديدنا لمجال انتشار المفاهيم  
الأخلاقية والسلوك الأخلاقى على وجه العموم وهو موقف المدرسة الاجتماعية  
والوضعية من الوقائع والسلوك الأخلاقى ، لذلك لأننا حينما نتكلم عن  
الأخلاق إنما نقصد الإشارة الى علم معيارى تكون له نماذج ومثل يسترشد  
به السلوك الإنسانى عند الأفراد والجماعات ، ونقول نحن ينبغي لنا أن  
نتأسى بهذا المثال أو بهذا النموذج فى سلوكنا ، ولما كان تمسك الأخلاقيين  
بهذه النظرة المثالية إنما يبعدهم عن مسيرة العلم ، إنما يبحث عما هو  
قائم وليس عما ينبغي أن يكون ، لهذا فإن أصحاب الوضعية المنطقية  
يتلقفون الأفكار الأخلاقية ويعرضونها لها بأسلوب عرض الوقائع والأشياء ،  
ويسدلون الجهد فى تمريرها من اللون القيمى أو المثال عنها ، بهذا فهم  
يتكلمون عن وقائع أخلاقية ، مثلها مثل الأشياء الجامدة ، ويكون كل فهم  
هو إثبات هذه الوقائع وإحسانها واعتبارها وقائع تحتمل الصدق والكذب ،  
بحيث لا تصلح أن تكون مقياساً لما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان .  
وهكذا نشأ علم الوقائع الأخلاقية ، وهذا العلم يبعد تماماً عن الفلسفة  
الأخلاقية التى نحن بصدد ما إذ لا يمكن للأخلاق أن تكون مفلسفة .

ومن ثم فإن لدينا قسمين كبيرين للدراسات الأخلاقية هما : القسم  
الأول فهو دراسة الفلسفة الأخلاقية ، ويدخل بحثنا فى نطاقه ويسترشد  
بمنهجيه ، أما القسم الثانى من الأخلاق فهو ما يسمى بعلم الأخلاق الذى  
ينطوى على مباحث مشروعة .

والفلسفة الأخلاقية Moral Philosophy هي الدراسة التي تهتم بوضع قوانين السلوك الإنساني بما هو كذلك في صورة مبادئ عامة ثابتة وموضوعية كلية ، وأيضاً تكون قبلية وفطرية ، وهذا هو التصور التقليدي لوظيفة الفلسفة الأخلاقية التي يمثلها المثاليون في الحداثة والعقلانية عامة .

وقد كان طبيعياً أن يرفض أصحاب الفلسفة التجريبية والوضعية بمختلف نزعاتهم هذا التصور التقليدي لوظيفة الفلسفة الأخلاقية لأنهم رفضوا القول بفطرية المبادئ الأخلاقية ، ومن ثم أنكروا عموميتها وموضوعيتها وردوا المبادئ الأخلاقية إلى التجربة ، فأصبح الخير عندهم مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس متأثرين بمصالحهم المرتبطة بزمانها ومكانها ، القابلة بظروفها وأحوالها ، وبذلك أصبحت القيم الأخلاقية ذاتية نسبية وليست موضوعية كلية ، وإن تكون وسائل تستلزم في تحقيق غايات تقوم خارجها ، وأن يكون الخير صفة يخلعها الإنسان على الأفعال التي تحقق نفعا أو تكفل مصلحة ويمثل هذا الاتجاه الوضعيون النفسيون والتطوريون والتجريبيون والطبيعيون عكس المثاليين من حداثيين وعقليين الذين يرون أن القيم الأخلاقية صفات كامنة وقائمة في طبائع الأفعال الإنسانية واعتبروها غايات في ذاتها تتضمن قيمتها في باطنها مستقلة عن مصالح الإنسان وشهواته (١) .

أما علم الأخلاق Ethics فهو الذي يدرس الظواهر السلوكية الموجودة في المجتمع من العادات الأخلاقية Morality التي تمثل اعتقادات الناس بصدد الصواب والخطأ والخير والشر والعقوبة والإثابة بالإضافة إلى الأفعال التي تكمل أو تتبع هذه الاعتقادات . لهذا نجد علم الأخلاق يختص بإطلاق الأحكام القيمية على السلوك الإنساني ولا يقتصر على وصف السلوك فحسب كعلوم الأنثروبولوجيا والاجتماع وعلم النفس ، فالعلوم الأخيرة وصفية بينما الأخلاق ميعارية (٢) .

ونخلص من هذا إلى أن علم الأخلاق لا يختص فحسب بما يعتبره فرد معين أو مجموعة معينة ، بأنه صائب ولكنه يختص بما هو خير

(١) د. توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، انظر الفقرة من ص ٨ - ٩ ، منشآت المعارف بالإسكندرية ، ط أول ، عام ١٩٦٠ .  
(٢) جون موريس : السلوك الإنساني : مقدمة في مشكلات علم الأخلاق ، ترجمة وتقديم وصليق د. علي عبد المطلب محمد ، ص ٢١ - ٢٢ ، دار المعارف الجامعية ، الإسكندرية ، عام ١٩٨٤ .

فهو لا يكتفى فقط بوصف المثل الأخلاقية التي يعتنقها البشر، ولكنه يبحث أيضاً عن المثال الذي يتميز عن غيره من المثل، وعن المثال الذي يستحق اتباعه. بصورة أكثر من غيره، ويمكن سبب التفضيل أو الاستحقاق أو الاستعجاب. وهنا نرى بوضوح الاختلاف بين علم الأخلاق من ناحية، والعلم التجريبي من ناحية أخرى (٣) .

ونرى لما تقدم أن نعرض بإيجاز لأهم المذاهب الأخلاقية، لأن الغاية من الأخلاق ليس تحديد ما ينبغي فعله في مجتمع مثالي فقط بل أيضاً في مجتمع واقعي كائن (٤) .

كان الحكم الأخلاقي على السلوك الإنساني - قبل سقراط يرجع إلى العوامل الدينية والعرف الاجتماعي، بمعنى أنه يستند إلى سلطة تقوم خارج الذات رغم معرفة الأسمين التفرقة بين مصدرى السلوك الإنساني وهي الدوافع الطبيعية والقواعد الصالحة . أما رد الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ عامة تصلى في كل زمان ومكان، فقد جاء أخيراً على يد سقراط (٥) ليفند آراء السوفسطائية التي نادى بأن الإنسان مقياس الخير والشر، وأن القيم والمبادئ الأخلاقية نسبية متغيرة بتغير الزمان والمكان، وأن القوانين الأخلاقية لم يشرعها إلا الضعفاء لحباية أنفسهم وهذا يتنافى مع العدالة التي تقضى بسيطرة القوى على الضعيف (٦) . وهنا تبرز فكرة فصل الأخلاق عن السلوك وبعلها عن العمل الديني والأعراف الاجتماعية لأول مرة عند السوفسطائية، إلا أن سقراط أعاد للأخلاق مكانتها وأقام قواعدها على أساس عقل حل محل السلطة الدينية والأعراف. بأعتماد أن القوانين العقلية ما هي إلا نموذج من القوانين الإلهية غير المكتوبة. (٧) .

(٣) م . س ص ٤٣

(٤) د . محمد كمال جعفر : مدخل إلى الأخلاق ، ص ٧ ، مكتبة دار العلوم .

عام ١٩٨٠ .

(٥) د . توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص ٢٢ ، انظر أيضاً للجل في تاريخ علم الأخلاق تأليف هـ . سد جويك ، ترجمة الدكتور توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي ،

ص ٤١ .

H. Sidgick, Outline of the Wistory of Ethics : Inter P. XVIII (1939).

(٦) د . محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ( الفلسفة اليونانية ) ، ج ١ ،

ص ١٠١ ، دار المباحث المصرية ، ١٩٧٣ .

(٧) د . علي عبد المطلب ، محمد : الفكر السياسي الغربي ، ص ٤٣ ، دار المباحث

المصرية ١٩٧٥ .

واعتبر سقراط الفضيلة - علم والرذيلة - جهل بمعنى أن العلم بالخير الحقيقي ينجح إرادة فعل الخير ، كذلك الجهل يسبب فعل الشر ومن ثم يكون الإنسان سعيداً عندما يفعل الخير . ويعتبر سقراط أول من وضع مذهباً في السعادة العقلية Eudaimonism ، الذي يقرر أن السعادة العقلية - لا الحسية Hedonism - هي الخير الأعظم .

أما أفلاطون فقد سار على منوال أستاذه سقراط واعتبر الخير ، هو السعادة ، غاية كل فعل أخلاقي ولكنه ربط هذه السعادة بالمعالة مما أضفى على أخلاقه نزعة دينية صوفية .

بينما نجد أرسطو أكثر واقعية من أستاذه أفلاطون ، واعتبر الأخلاق علماً عملياً يهدف إلى تحقيق غاية من خلال التجربة الإنسانية ، بأن جعل الفضائل وسائل لغاية هي السعادة ، أو الخير الأقصى . وقد حدد أرسطو الفضائل عن طريق الوسط الذهبي Golden Means الذي يعني أن كل فضيلة وسط بين رذيلتين أما الأخلاق عند الكلبيية Cynics فهي أن الفضيلة تتمثل عندما في إنكار كامل لمباهج الحياة والمعروف عنها وزعد مطلق وإماتة الشهوات ، أما الأخلاق عند القورنيائية Cyrenaics فهي منكرة لذات العقل والروح ونادت بأن اللذة الحسية الحاضرة هي الخير الأقصى وما عاق إرواءها شراً .

وكانت الرواقية Stoics في أخلاقها امتداداً للكلبيية في عنادها بقبح الأهواء ومحاربة اللذات مع الدعوة إلى حياة الزهد والحرمان تحقيقاً للسعادة السلبية ، أما الأبيقورية Epicureanism فنظرت إلى اللذة بأنها غاية الحياة ومقياس القيم وتحولت إلى منفعة شخصية وهي امتداد طبيعي للقورنيائية . قصارى القول أن الرواقية والأبيقورية تتفقان في تصور الغاية القصوى من حياة الإنسان قائمة على السعادة السلبية التي تتحقق بطمأنينة النفس وهدوء البال ، وتختلفان في الوسائل التي تحقق هذه الغاية ، فالرواقية تصل إلى قبح الشهوات ومحاربة اللذات بينما الأبيقورية مريحة بالتمتع باللذات . وهذه الأخلاق تتسم بالانسحابية من المجتمع كما أنها تقضي على طموح الإنسان وحيويته .

أما موقف الشكاك في مذهبهم - الشك Scepticism - فكان يتمثل في تعليق الحكم suspension of judgement بمعنى إنكار التمكن من الوصول إلى حقائق الأشياء لأن الإنسان يعرف ظاهراً الشيء ويجهل حقيقته . وقد اقتصر موقف الشكاك على محاربة مجال المعرفة ، واستبعدوا الحياة الخلقية والعملية من نطاق الشك ؛ لأنهم يسمون

بالعرف الاجتماعي ويعملون وفقا للأفكار والتصورات الشعبية ومن ثم أباحوا للانسان اتباع مظاهر الأشياء والاستجابة للعرف بإحكامه حتى لاتتوقف الحياة ، وبالتالي فانهم يلتزمون السعادة عن طريق رفضهم للمعرفة عكس الرواقية والابيقورية فكلهما توصلتا الى السعادة عن طريق البحث عن المعرفة .

وعند ظهور المسيحية فاننا نجد ما قد أقامت أخلاقها عن الوجودان (أ)، دون العقل - من خلال تعاليم جديدة تقرر تحرر الناس من قيود وشروط الشهوة لكي يعيشوا حياة طاهرة تمكنهم من الخلاص لينعموا بالفردوس في الآخرة ، وقد دعت الى حب البشرية جمعاء ، كما أن المسيحية تضمنت فكرتي الثواب والعقاب في الآخرة مما أدى الى ظهور مشكلة الجبر والاختيار في الأخلاق ، لأن فكرتي الثواب والعقاب تصبحان غير ذات موضوع ما لم يكن الانسان حرا في اختيار ما يأتي أو يتجنب من أفعال - لهذا جاءت الأخلاق مطابقة لتعاليم الانجيل .

وإذا تابعت المذاهب الأخلاقية في الفترتين الحديثة والمعاصرة منذ عام ١٥٠٠ م حتى يومنا هذا ، فسنجدها كثيرة ، مما يجعلنا نعرض فيما بعد الجانب الأكبر منها وهي :

#### ١ - مذهب النسبي في الأخلاق Relativism

أو ما يسمى بالنسبية الاجتماعية التي تقوم بأن الجماعات المختلفة والقبائل المتفاوتة والثقافات المتغايرة والحضارات المتباينة لها معايير أخلاقية مختلفة (٩) .

#### ٢ - مذهب اللذة Hedonism

ويقرر أن اللذة هي السعادة غاية في ذاتها يبحث عنها الناس ويستهدفون تحقيقها ولا يرغبون غيرها (١٠) . وهي وحدها الخير في ذاته .

Q. Kulpe : Introduction to Philosophy, p. 216.

(٨)

(٩) جون هوبسبوس : السلوك الإنساني ، ترجمة الدكتور علي عبد الخطي محمد .

(١٠)

٥٥٠ م . س . ص ٨٨ .

### ٣ - مذهب الانانية Egoism

يعنى أن يطبق الفرد الخير على نفسه فقط دون غيره متجاهلا كل فرد آخر (١١) أى يعمل دوما لصالح نفسه .

### ٤ - مذهب المنفعة Utilitarianism

يعنى الخير العام لجميع أفراد الجماعة ويقول بنتام : أننا يجب أن نسعى الى تحقيق أكبر قدر من اللذة لأكبر عدد من الناس ، فهذا هو ما يحقق سعادة أو خير الآخرين ( ١٢ ) .

### ٥ - مذهب أخلاق الواجب Duty

أو الالتزام Obligation ويتلخص هذا المذهب عند كانط بأن الأفعال الانسانية لا تكون خيرا لأنها صدرت عن ميل مباشر أو دفعت اليها رغبة في تحقيق مصلحة شخصية ، بل تكون خيرا لأنها صدرت من أجل الواجب بمعنى أن يصدر الفعل الخلقى مطابقا في نتائجه لمبدأ الواجب (١٣) بل يتحتم أن يجرى طبقا للواجب ، أى أن يصدر عن احترام لمبدأ الواجب ، فكم من الأفعال تدفع اليها الرغبة في تحقيق منفعة شخصية ومع هذا تتفق في نتائجها مع مقتضيات الواجب ، فلا تكون من أجل هذا متمشية مع مبدأ الأخلاقية الأسمى . وتمثل الإرادة الخيرة في إرادة العمل وفقا لمبدأ الواجب في ذاته لا انتظار المنفعة ولا انسياقا وراء ميل أو رغبة وفي هذا خالف كانط جميع التجريبيين (١٤) .

### ٦ - المذهب العمل ( البرجماتية ) Pragmatism

ويعنى بأن الحقيقة هي في صميم التجربة الانسانية ، وأن المعرفة آلة أو وظيفة في خدمة مطالب الحياة (١٥) نادى بها وليم جيمس في أمريكا واعتبر النتائج العملية مقياسا لتحديد قيمة الأفكار الفلسفية وصدقها ومن هنا تحدد قيمة الأفعال الخلقية وفقا لنتائجها . وبذلك أصبحت

(١١) م . س : ص ١٢١ .

(١٢) م . س : ص ١٨٧ .

(١٣) د . توليق الطويل : الفلسفة الأخلاقية ، ص ٢٣٦ .

(١٤) م . س : ص ٢٢٠ .

(١٥) للمجم الفلسفى : مراد وعبه وآخرون ، ص ٤٠ .

المنفعة هي محك أو معيار اليقين ولب الحقيقة ، وما لا نفع فيه في الحياة العملية من أفكار أو وقائع لا يمكن أن نسماها بالصلق ، فأساس معيار الصدق أو الكذب عند البراجماتيين هو النفع العملي - وقد أشطر ولیم جيمس في كتابه عن متنوعات أو متفرقات التجربة الدينية (١٦) إلى أمثلة منها ما يتعلق بالدين ، أوضح فيه كيف أن الدين لا يمكن أن يكون حقيقيا ، أو تكون الرسالة الدينية صادقة إلا إذا كانت ذات نفع أو تأثير إيجابي في الحياة العملية كان يحفزنا الإيمان مثلا إلى زيادة الانتاج والتجويد في العمل .

## ٧ - المادية Materialism

وهو مذهب يرد كل معرفة إلى الحس ، ويرجع كل سلوك إلى دوافع خيوانية ، وحول الحياة نفسها إلى وجود مادي أي مذهب يقوم على انكار الدين ويشجع الالحاد وبذلك انفصلت فيه الأخلاق عن اللاهوت ، ويمثله دي لامتري هولباخ وشافيتسيري وهاتشيسون (١٧) وسنعرض لها تفصيلا عن كتابنا لوضوح الماركسية .

## ٨ - الروحية Spiritualism

وهذا المذهب الروحي يقرر أن غاية السلوك الانساني تبدو في أكبر تحقيق لطبيعته الروحية (١٨) ، ومن ثم يقول توماس هل جرين : « ان في الانسان حظا من العقل الالهي وهو أصل الدين والأخلاق وأساس الاعتقاد في خلود الروح » (١٩) بمعنى الاعتقاد بأن الحقيقة كلها روحية وهنا نجد هنري برجسون في كتابه « منبعا الدين والأخلاق » المثال الواضح عن فلسفة الروحية مقررا أنه ثمة نوعين من الأخلاق هما : الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة اللتان ترجعان إلى تصورنا للعلاقة بين الفرد والمجتمع فالأخلاق المغلقة يخضع الفرد في ظلها للجماعة وتمثل لضغط المجتمع ، أما في ظل الأخلاق المفتوحة ، فإن الفرد يتجاوز حدود الجماعة ويستجيب لنداء الإنسانية .

(١٦) James, W. : Varieties of Religious Experiences. p. 21.

(١٧) د. توليق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص ١٦٠ - ١٧٨ - ١٨٤ .

(١٨) م ٣٠ ص ٣٣٦ .

(١٩) م ٣٠ ص ٣٣٠ .



فالأخلاق المغلقة تجعل المجتمع متماسكا ، ومحافظة على بقائه ووحدته لأن الفرد فيه يجد نفسه إزاء ضعف اجتماعي بمعنى التزامه باحترام القواعد الخاصة للجماعة ، ولهذا تستعين الجماعة أي المجتمع - في ذلك بمجموعة من الجزاءات المادية والأخلاقية التي تضمن تحقيق الالتزام الذي يخضع له الفرد .

أما الأخلاق المفتوحة فهي ليست وليدة ضغط اجتماعي ، إنما تصدر عن نزوع سام تتمثل فيه جاذبية القيم وتعبير عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة وتدعونا إلى هذه الأخلاق المفتوحة إلى المحبة والتضحية وبذل الذات ، فهي أخلاق تنزع لخدمة الإنسانية جمعاء مثلها الأعلى المحبة والكمال الأخلاقي وهي تستعين على تحقيق ذلك بنفر من الشخصيات الممتازة ، فالعابرة يكونون كانوا جديده تخلقها الوثبة الحيوية لتحقيق رسالتها ، وهم أكثر احتكاكا بمصدر الحياة كالعلماء والرسل والمصلحين ومن ثم فتميز هذه الصفوة بانفعال حي خاص هو حدسي صوفي والهام روعي ، هذا الانفعال الحي هو الذي يمكن وراء الأخلاق المفتوحة التي تتوقف على مدى انصهار المبادئ النظرية الأخلاقية في نموذج بشري واحد يتمثل في القديس أو البطل فهو رمز الوثبة الحيوية ، الذي يسوق وراءه المجتمعات المتحضرة نحو آفاق واسعة تتجاوز الأخلاق المغلقة بأوامرها والتزاماتها وحدودها الاجتماعية وذلك عن طريق الاستئانة القوية التمثلة في هذا النموذج الحي - أي البطل أو المصلح أو القديس - الذي تتجاوب لنداءاته مع النزعة الصوفية والروحية .

ونخلص بعد هذا إلى أن المذاهب الأخلاقية هي امتداد طبيعي لمذهب أصحابها في المعرفة والوجود ، ومن ثم فيندرج بعضها تحت المذهب العقل Rationalism ويمثله المثاليون Idealists ، والبعض الآخر تحت المذهب التجريبي Empiricism ويمثله الوضعيون Positivists

### والأخلاق عند المثاليين :

يعتبر الفهم سيطرة عقلية يتيسر فهم أوامرها بالنظر العقل ، والقول بوجود قوانين ضرورية واضحة بذاتها تتفق مع طبيعة الإنسان العاقل ، ومن ثم لا تجعل الخير وسيلة إلى تحقيق غاية تقوم خارجة (٢٠٠) ، ومن هنا يعتبر الفهم عند المثاليين المبدأ الأسامي ، وبه تصبح معرفة الخير والشر معرفة كامنة في طبائع البشر .

## أما الأخلاق عند الوضعيين :

فترجع نشأة الضمير الى التجربة والى التطور ( ٢١ ) ، ومن ثم ترفض القول بوجود قاعدة عامة للسلوك يمكن أن تكون مطلقة أو قبلية بديهية ، بل جعلت محك الأخلاقية الوحيد. نتائج الأفعال الانسانية وآثارها ، لما حقق منها نفعا أو عاق ضررا كان خيرا ، وما أنزل ضررا أو حال دون نفع كان شرا ( ٢٢ ) .

وقد نجم عند المثالية والتجزئية كل المذاهب الأخلاقية حتى يومنا هذا وقد أشرنا الى بعضها فى حينه .

## ٢ - السياسة Politics

إذا كان مدار البحث فى الأخلاق هو تحقيق السعادة للفرد من خلال ترشيد سلوكه الإخلاقى فإن السياسة تهلف الى تحقيق السعادة للمجتمع سواء تمثلت هذه السياسة فى علم السياسة أو الفلسفة أو العلوم والسياسية .

ولما كان مصطلح علم السياسة أو العلوم السياسية يشوبه كثير من الغموض حيث تتغير مفاهيم ومجالات علم السياسة من عصر الى عصر ، ودون الدخول فى محاولة وضع تعريف وقيد لطبيعة ومجال علم السياسة ، يمكننا حصر اهم التعريفات لعلم السياسة ، ويتبين لنا عند عرضها تباينها واختلاف كل منها ، ويرجع سبب ذلك لما يشوب كل منها من الغموض ، ومن علم إدراج بعض القضايا الهامة فى علم السياسة تحت كل تعريف من هذه التعريفات وهى ( ٢٣ ) :

١ - علم السياسة هو الذى يقتصر على دراسة الدولة والأجهزة والمؤسسات التى تعمل الدولة عن طريقها .

ويتضح من هذا التعريف تشابه مجال كل من السياسة والقانون الدستورى مما يصعب معه التمييز بينهما بالإضافة الى فصله بين شكل هذه المؤسسات ومضمونها ، كما أنه يضيق حدود علم السياسة .

A. P. Perry : Approach to Philosophy, p. 196. (٢١)

J. Welton, Groundwork of Ethic , pp. 110-111. (٢٢)

( ٢٣ ) دكتور عبد الكريم أحمد : أسس النظم السياسية ، ص ١١ - ١٢ .

٢ - علم السياسة يهتم بوصف وتفسير المؤسسات والتصرفات السياسية نجد هذا التعريف أيضاً لم يتضمن الظواهر السياسية مثل ظاهرة تغير الحكومات في الدول الديمقراطية ، وظاهرة زيادة أصوات الناخبين في الانتخابات أو قتلها ، وظاهرة النظام الواحد أو الشمولي في الدول النامية .

٣ - علم السياسة هو العلم الذي موضوعه وصف وتفسير وفقد الظواهر السياسية .

ويعيب هذا التعريف عدم تحديده لمصطلح « الظواهر السياسية » « مما يجعله غامضاً » .

٤ - علم السياسة هو الدراسة المنظمة لعمليات الحكم بتطبيق المنهج العلمي على الأحداث والمواقف السياسية .

وهذا التعريف أيضاً يتسم بالغموض كسابقة لعدم تحديد المصطلحات المستعملة فيه مثل « عمليات الحكم » و « المواقف السياسية » .

٥ - علم السياسة هو علم القوة في العلاقات البشرية أو السلطة في المجتمع البشري .

هذا التعريف رغم احتوائه على كل أنواع العلاقات الاجتماعية تقريباً فيما يصل بجانبها التنظيمي للمجتمع ، فإنه لا يستغنى عن التعريفات السابقة . ومن هنا لابد أن نأخذ في الاعتبار كل التعريفات السابقة عند دراسة المجتمع السياسي .

أما تعريف علم السياسة في دائرة المعارف البريطانية (١٩٤٤) فهو : « العلم الذي يعنى بدراسة النظم والسلوك السياسي ، ويستمد عن الأحكام المعيارية ويشتمل المبادئ من الوقائع الموضوعية بنزج أكبر من التقدير الكمي بقدر ما يسمح منها من يقين » .

وهذا يعنى أنه علم وصفى يرصد النظم السياسية ، وكما هي في الواقع ويحللها على ضوء التجربة وهذا التحليل هو من التفسير العلمي الذي يتخذ الأسلوب الكمي القياسي والخاضع للأقيسة المادية أداة له وليس الأسلوب الكيفي المياري . وأهم القضايا التي يتناولها علم السياسة هي موضوع الدولة باعتبارها المدخل الطبيعي لدراسة علم السياسة من حيث

أصلها وتطورها وأركانها والنظريات التي وضعت من أجل تفسير نشأتها ، ثم موضوع السلطة في مختلف صورها ، كما يتضمن علم السياسة مفهوم التمييز بالنسبة للدولة من حيث أنها صاحبة السيادة والنسبة للحكومة باعتبارها الجهاز الذي تمارس السلطة عن طريق السلطة السيادية وبالتالي فإن تغير الحكومات والنظم السياسية لا يؤثر في سيادتها . ومن الموضوعات الهامة في حياتنا المعاصرة هو موضوع مجالات نشاط الدولة في الأنظمة السياسية المختلفة ، بالإضافة الى موضوعات دخلت في علم السياسة برزت استخدام « العلوم السياسية » بدلا من علم السياسة مثل السلوك الانتخابي ، والرأي العام ونشاط الجماعات الضاغطة وغيرها من موضوعات أخرى متصلة بالعلوم الاجتماعية . ما سبق عرضه من موضوعات قد تبلور أخيرا في الدراسات السياسية المعاصرة التي تدرس ما يعرف بـ « النظم السياسية » وهو مصطلح يشمل جميع الموضوعات السابقة بصورة منظمة تجمع بين علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع والتاريخ والقانون بحيث يجعل منها دراسة واحدة متشابهة الأطراف محورها التنظيم الاجتماعي ككل وأهدافه وأساليب تحقيق هذه الأهداف .

ونجعل القول بأننا تحدثنا عن العلوم السياسية ، فانما نعني التاريخ السياسي والجغرافيا السياسية والاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع السياسي وعلم النفس السياسي غير أن هذه العلوم هي فروع من علوم اجتماعية أوسع كالتاريخ أو الجغرافيا والقاسم المشترك بينها هنا هو أن هذه الفروع تتناول الموضوع العام لكل علم من هذه العلوم الاجتماعية ، من حيث علاقته السياسية فتبدو مواضيع علم السياسة وكأنها فرعية بدل أن تكون علما سياسيا أساسيا (٢٥) بمعنى أن هذه العلوم الانسانية جميعها تتناول السياسة عن طريق فروع واحدة من فروعها على الأقل (٢٦) ، ونجد الدكتور محمد طه بدوي يقول في هذا المعنى « أن علم السياسة لايتأتى الا أن يكون علم العلوم السياسية لتناوله ضروب المعرفة المختلفة في مجال السياسة وتحديد موضوع كل ضرب منها بوصفه يشمل علما بذاته وبوصفها تكون مجتمعه مجموعة العلوم السياسية ، ولكي نضيق علم السياسة منها جميعا موضع الجذع المشترك (٢٧) » .

(٢٥) د. محمد نصر مهنا : مدخل الى النظرية السياسية الحديثة ، ص ٢٤ ، الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ، عام ١٩٨١ .

(٢٦) Duverger, Maurice : Methodes de la Science Politique  
pp. 20-28 Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

(٢٧) د. محمد طه بدوي ، أصول علوم السياسة ، ص ٦٠ .

لهذا نرى أن وجهات نظر خبراء اليونسكو قد التبت على تحديد موضوعات أربعة في مجال السياسة (٢٨) • هي :

١ - النظرية السياسية : وتشمل النظرية السياسية وتاريخ الأفكار السياسية •

٢ - النظم السياسية : وتشمل الدستور ، الحكومة المركزية ، الحكم المحلي أو الإدارة العامة والوظائف الاقتصادية والاجتماعية للحكومة ثم النظم السياسية المقارنة •

٣ - الأحزاب والرأي العام : وتشمل الأحزاب السياسية ، مشاركة المواطن في الحكم والإدارة ، ثم الرأي العام •

٤ - العلاقات الدولية : وتشمل السياسة الدولية ، والتنظيم والإدارة الدوليين ، ثم القانون الدولي •

ويقول الدكتور طه بدوي « على أنه مهما يكن من أمر تعداد ضروب المعرفة المتخصصة في مجال السياسة والمساواة على النحو السالف باتفاق خبراء اليونسكو ومن أمر سكوتة عن الإشارة الى « علم السياسة » وإلى مفهوم « العلوم السياسية » فإن هذا البيان أصبح يشكل قائمة نموذجية بالعلوم السياسية وبموضوعات كل علم منها، نضيف إليها « علم السياسة » بوصفه جذعها المشترك من حيث مادته وعامل التأليف والالتزام فيما بينها جميعا من حيث منهجيه ، ومما يؤدي الى القول - بحق - الى أن « علم السياسة » لا بد وأن يقوم على منهج تأليفي تاركا منهج التحليل للعلوم السياسية المختلفة (٢٩) •

---

(٢٨) مجموعة البحوث التي نشرها اليونسكو رقم ١٢٧ لسنة ١٩٥٠ ترجمها الدكتور محمد طه بدوي في نفس المراجع ، الناشر المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر الاسكندرية ، الطبعة الثانية ، عام ١٩٦٥ •

(٢٩) د • محمد طه بدوي : أصول علوم السياسة ص ٦٢ - ٦٣ • وإذا قلنا ما جاء في كتاب الدكتور محمد حصر بهذا « من قبل الى النظرية السياسية المعاصرة بالنسبة لبيان اليونسكو فيتكلم من الموضوعات الأربعة بالترتيب الآتي : ١ - النظرية السياسية وتاريخ الأفكار السياسية • ٢ - العلاقات الدولية • ٣ - الحكومات المقارنة • ٤ - الإدارة العامة •

وبالرجوع الى النص الفرنسي في ص ٦١ للدكتور محمد طه بدوي نجد أن الدكتور منها تناول موضوعا واحدا : الحكومات المقارنة من المسائل التي أدرجت تحت عنوان : النظم السياسية وتشمل ( أ ) الدستور • ( ب ) الحكومة للركزية • ( ج ) الحكومة الاقليمية والمحلية وقد أكتفى الدكتور بدوي بترجمتها بالحكم المحلي مقابل العبارة الفرنسية Gouvernment régional et local ( د ) الإدارة العامة ( هـ ) الوظائف =

بعد أن عرضنا التعريف الخاص بعلم السياسة وكذلك العلوم  
السياسية يبقى أمامنا التعريف بفلسفة السياسة. The philosophy  
of Politics وهي الدراسة التي تهتم بالأفكار السياسية مرتبطة  
بسياق أزمنتها وهذه الدراسة معيارية وعقلية في منهجها (٣٠) بمعنى أن  
فلسفة السياسة يدور التأمل فيها عن مكانة ونظام القيم ومبادئ الالتزام  
السياسي والبحث في سبب طاعة أو عدم طاعة السلطة السياسية ، وكذلك  
البحث في مصطلحات مثل الحق والعدالة والحرية .

وفلسفة السياسة كما يراها اكتشائين تختلف عن علم السياسة في  
نواحي ثلاث :

- ١ - الموضوع                      ٢ - المجال                      ٣ - معايير الثبات
- وفيما يخص موضوع فلسفة السياسة فهو الذي يعالج مسائل الواقع  
ومسائل العرف جنباً إلى جنب سواء في غاياتها ووسائلها بالإضافة إلى  
النظرية الأخلاقية التي تقدم « ما وراء النظرية » Meta-theory  
أي تقدم بحثاً يقضي إلى بحث أكثر من أن يقدم اكتشافاته .

أما مجال فلسفة السياسة فهو ينشئ نظريات شاملة في السياسة  
بمعنى أن مجال فلسفة السياسة ليس دور الشارح لنظرية توضح أسباب  
وجود ظاهرة ما أو عدم وجودها مثل نجاح أو هزيمة حزب ، بل العكس  
تماماً هو إقامة نظريات شاملة في السياسة .

= الاقتصادية والاجتماعية للحكومة ( ز ) النظم السياسية المقارنة وقد ترجمها الدكتور نصر  
الحكومات للقارنة ص ٢٩ وجعلها للموضوع الثالث لموضوعات البحث السياسي التي أشار  
إليها من واقع بيان اليونسكو عام ٤٨ في ص ٢٥ ولم يشر الدكتور نصر منها إلى المرجع  
الذي اعتمد عليه في ترجمته والمقولة عنه . هذا بالإضافة إلى أن الدكتور نصر منها اعتبر  
للموضوع الرابع - في مجال السياسة وفقاً لبيان اليونسكو المذكور - ألفاً - هو الإدارة العامة  
ونلاحظ أن سيادته اعتبره موضوعاً مستقلاً بينما هو أيضاً أدرج تحت عنوان « النظم  
السياسية » . والواقع أن البيان يذكر موضوعات أربعة مملوئة وهي على هذا النحو :  
من الترتيب : ١ - النظرية السياسية ٢ - النظم السياسية ٣ - الأحزاب والمجاعات والرأي  
العالم ٤ - الكفنى الدكتور بدوى في الترجمة على الأحزاب والرأي العام مقابل

Parts, Groupes et opinion publique ٤ - العلاقات الدولية وينتدج  
تحت كل عنوان عدة موضوعات يمكن الرجوع إليها في ص ٢٧ - ٢٨ من هذا البحث  
حتى يبين الفارق الكبير بين موضوعات كل من الدكتور طه بدوى والدكتور مهنا .  
ولا جدال في أن البيان الذي ذكره الدكتور بدوى من واقع النص الفرنسي الذي أشار إليه  
كتابه يعتبر الأرجح لسلامة الترجمة وتوافقها مع النص الفرنسي .

The Encyclopaedia Britannica : Vol. 18, p. 172.

(٣٠)

لما بالنسبة لمعايير الثبات في فلسفة السياسة فإنه يمكن القول ان ما يتصف بالثبات هو العلم وأن ما هو « فوق الثبات » يعتبر فلسفة بمعنى أن الفلسفة تتعدى حدود الواقع الذي يتميز به العلم بثبات معايير الى عالم ما وراء الواقع أي عالم الميتافيزيقا الذي يمكن للفلسفة أن تقتحمه فقط دون العلم - من هنا يمكن أن توضح دور فلسفة السياسة بصورة أوضح وذلك بأن فلسفة السياسة هي تنطوي على أنساق فكرية خالصة ، ونظريات شاملة ، والتي تحاول معالجة نفس موضوعات علم السياسة ولكن بأسلوب نظري بحث فذاذا كان العلم يبدأ أولا بدراسة الواقع السياسي والعرف والتقاليد ثم يستخلص منها ما يسمى بقوانين الظواهر وقد يصل عالم السياسة الى وضع نظرية سياسية مفسرة للواقع السياسي بعد أبحاث ميدانية طويلة نجد أن مسار الفيلسوف السياسي يبدو عكس مسار عالم السياسة ، وذلك لأن فيلسوف السياسة لا يبدأ من الواقع أو العرف ، ولكنه يحاول أن يضع نظرية عقلية متماسكة تستند الى أسس أخلاقية أي ما يسمى بما وراء النظرية السياسية. «Meta-Political Theory» التي تمثل في خيوط غير مرئية تشد الواقع السياسي كما يأمل فيلسوف السياسة .

وهذه النظرية التي يصل اليها فيلسوف السياسة تعتبر في نظره أعلى درجة من الكمال المثالي في مجال السياسة والنظم السياسية ، وإذا اكتسبت للفيلسوف هذه المعاني المتمثلة في نظرية فلسفية عقلية نموذجية فإنه يحاول تطبيقها على الواقع لتفسيره أو لتطويعه له ، وهو بذلك يتجاهل الواقع المحسوس في أولى خطواته لتكوين النظرية .

وما أشرنا اليه من انشاء فيلسوف السياسة لنظريات شاملة بأسلوب فكري يعتبر المجال الذي يتحرك خلاله فإن عالم السياسة لا يتحرك من موقف الى آخر الا التزاما بواقع سياسي محسوس فإنه بالنسبة لفيلسوف السياسة يمكنه الحركة النظرية والانتقال من بحث فلسفة السياسة الى بحوث أخرى تنفرع من هذا البحث وترتبط به ، ويكون في هذا متفصلا تماما عن الواقع .

وقدما يختص بمعامل الثبات والاستقرار - أو كما يسميه البعض بمعايير الثبات ، فإننا نجد أن بعض الكتاب يميزون بين علم السياسة وفلسفة السياسة من حيث أن الظواهر السياسية موضوع السياسة تتسم بطابع الثبات والاستمرار لأنها مشتقة من واقع مستقر لاحظ الباحثون استمراره على أوضاع رتيبة خلال فترات طويلة ، أما فلسفة السياسة فإنها في نظر هؤلاء لا تتسم بطابع الثبات والاستمرار لأنها مرتبطة بأمور

ميتافيزيقية وأسس نظرية قد لا يمكن أن تتماشى مع الواقع وظواهره الحية - ويهنا بهذا الصدد ، الرد على هذا الرأي الذى عرضناه بأن نقول رأينا بالنسبة للظواهر السياسية الواقعية لا يمكن أن تقطع بزاى يقينى حول ثباتها واستمرارها ، حيث نرى أن الواقع السياسى يتذبذب فى الحركة بحسب الظروف المختلفة ولا يمكن أبدا أن نتكلم عن عصر الديمقراطية والجمهورية وظهور البروليتاريا واتساع سلطة ونفوذ وسائل الإعلام وزيادة التعليم وفى نفس الوقت أن نسلم بوجود هذا الاستقرار فى معترك الحياة السياسية المعاصرة .

اذن فلا بد من التسليم بأنه توجد « نسبة » فى الواقع وأن اضطراب الواقع واستمراره وثباته على ما هو عليه يعتبر « أمر نسبيا » .

بالإضافة الى هذا ، فإن العلم بمفهومه الاستقرارى الحديث لم يعد يتوخى الوصول الى قوانين عامة للظواهر ، بل ذلك لشبوع الاحتمال بالنسبة لمعطيات الظواهر الطبيعية وفى الأمور الانسانية بصفة خاصة ، ومن بينها علم السياسة . اذ قصارى ما وصل اليه المرء من نتائج علمية فى أى مجال هو امكان التحقيق التجريبى لما وصلت اليه من نتائج اذا تحققت نفس الشروط والظروف المصاحبة للتجربة . فإين هو معامل الثبات والاستقرار الذى يتحدثون عنه ؟ اننا نرى أنه وهم كبير ولا يمكن أن يصدق بصفة عامة على الواقع السياسى الذى يتسم بالسيورة والتغير السريع المتلاحق حى داخل نظام سياسى بعينه .

أما فيما يخص بفلسفة السياسة فهى التى تتسم - عكس ما ذكره البعض كما أسلفنا - بطابع الثبات والاستمرار لأنها لا ترتبط منذ البداية بذبذبات الواقع وتغيراته اذ هى نظريات فكرية خالصة يبتدعها فيلسوف السياسة وتكون متناسقة مع تفكيره ، ومتسقة على ما يراه ويحلم به من مثالية الواقع مستندا الى الأصول الميتافيزيقية والأخلاقية التى أشرنا اليها .

اذن فالثبات والاستمرار فهو للفكر فى فلسفة السياسة وليس للواقع ولا يعنينا أن هذه النظريات الشاملة حينما تطبق على الواقع فيظهر ثباتها أو عدمه ، ذلك لأن فيلسوف السياسة يحاول دائما أن يطوع الواقع بحسب فكره ، فلا يعنيه قانون الحركة بقدر ما يعنيه ثبات منطق الواقع الذى يحلم به .



## • ارتباط السياسة بالأخلاق :

تصارى القول - بعد أوضحنا مفهوم كل من علم السياسة والعلوم السياسية وفلسفة السياسة - بأن بقيتنا وعلفنا في مجال العمل العام هو انجاح قدر ممكن من مشروعاتنا الحيوية ، لهذا فإن السياسة تتكفل بالقيام بهذا العبد ، فتؤمن لنا بالإضافة الى علم الادارة تحقيق هذه المشاريع المؤدية الى سعادة ورفاهية المجتمع وتأكيدا لقول أرسطو بأن السياسة ذات غاية نفعية عملية (٣١) .

الأمر الذي لا شك فيه أن اشارتنا الى تحقيق قدر من النجاح أو التوفيق في أعمالنا - وهذه سمة الأمور العملية - إنما ينصب على جميع أنواع النشاط العملي الذي يتخلل فيه السلوك الانساني وهو على هذا النحو لا يمكن أن يخضع في نتائجه لمحصلة رياضية يقينية مطلقة ، أى لا يمكن أن يتخلل في نطاق الحتمية بمفهومها المتزمت قبل ظهور نظرية الاحتمال في عصرنا هذا ، ومن ثم فإن سلوكنا الأخلاقي والسياسي لا يمكن أن يكون محددا تحديدا مطلقا بحيث نتنبأ بأبعاده وبفائاته بصورة قائمة على اليقين المطلق ولهذا أيضا فإن الأمور العملية التي يتدخل فيها السلوك الانساني القائم على الإرادة الحرة إنما يتدخل بالضرورة في دائرة الممكن .

ولما كانت السياسة هي سلوك الانسان السلطوى في مجال الحكم وشئون الدولة - كما بينا - لهذا فإنه ينطبق عليها هذا الحكم العريض الذي أشرنا اليه من حيث انه في الممكن - إذن السياسة فن لأنها تعنى كيفية مباشرة السياسي لعملية الحكم والعمل السياسي ، ومن ثم كان من الضروري أن يتعلم السياسي مجموعة من المهارات السياسية وأن يكتسبها من خلال التجربة العملية حتى يمكنه الاضطلاع بمهمة ممارسة الحكم ومعنى ذلك أن السياسة تحتاج الى نوع من الحكمة العملية .

وقد قادتنا هذه المقدمة الى التعرض لموضوعات أخرى تعتبر بحق مسبارا للجدل والنقاش في عصرنا هذا وهى على سبيل المثال : هل السياسة علم أم فن ؟ وهل هى فلسفة أم علم ؟ وهل هى علم واحد أم عدة علوم ؟ وقد تناولنا الاجابة عليها جميعا ، الا أن هذه الأمور جميعها تعتبر موضع اشكالات بالنسبة لكبار العلماء المتخصصين اليوم (٣٢) ، ومن ثم فإنا

(٣١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٠١ - ٢٠٨ .

(٣٢) د حسن صعب : علم السياسة ، ص ١٢٣ - ١٢٧ ، ط دار العلم للطباعة

الطبعة الأولى ، ١٩٦٦ .

نجتزئ. لأنفسنا دربا ميسرا من بين هذه الدروب التي يملك أصحابها في دراساتهم لهذا الموضوع طريقها ، فنطبق ما سبق أن أشرنا اليه في مجال الأخلاق ، فالسياسة في نظرنا إما تكون متبنقة عن مقهب فلسفي شمولي يفسر الوجود والمعرفة والسلوك الانساني الأخلاقي والسياسي ، وإنهنا يمكن لنا القول أن نتكلم في نطاق فلسفة السياسة وهكذا نضع المعايير للسلوك السياسي ، وأن نصحح مساره بحيث يمكننا أن نقول أن هذا الحكم السياسي هو ما ينبغي أن يكون عليه العمل السياسي استنادا الى معايير مثالية أو كمالية أو دينية ، وهذا هو المنهج الذي يلزمنا اتباعه في هذا البحث إذ أننا نبحث عن مدى التزام السياسة لمعايير الأخلاقية في سلوكهم العياني بالنسبة لنظم سياسية مختلفة ، أي أننا نضع نصب أعيننا في هذا البحث أن يكون المثل الذي يسترشد به للحكم على السلوك الأخلاقي في هذه النظم السياسية ، حيث أن الدولة هي الموضوع الرئيسي لعلم السياسة وهي بدورها نظام اجتماعي انساني ، يسمى بالضرورة الى تحقيق الرفاهية للناس ، كما تهتم السياسة اهتماما بالظروف الموضوعية للدولة ، فهي تعنى أيضا بما ينبغي أن تكون عليه الدولة وهذا يربط السياسة بالأخلاق (٣٣) ، بمعنى أن تكون السياسة وتصرفاتها مطابقة لمعنى الخير وهذا هو افتراض هيدئي ايجابي نحاول أن نضمه كمنسوق لأحكامنا ونقيس به مسارات السلوك الأخلاقي المصاحب للعمل السياسي بالنسبة لكل النظم الثلاثة التي سنعرض لها في مجال التطبيق ، وتعين دراستنا فيه فلسفة السياسة .

وقد سبق لنا أن اتفقنا في دراستنا المنهجية بأن كل ما يخضع للمعايير ويستند الى النماذج والمثل لا يعتبر علما إذ أن العلم له قواعده وأصوله ولهذا فإننا اذا أردنا التمسك باطلاق مصطلح العلم على السياسة، فإننا نكون بذلك قد حددنا مجال الدراسة في دائرة تسجيل واثبات الوقائع السياسية فحسب دون محاولة لتقييمها أو تفسيرها بطريقة معيارية .

بعده هذا يتضح لنا أن تعريف السياسة فن الممكن لا يعتبر تعريفا جامعا لهذه الدراسة الهامة في حياة الانسان وسلوكه على وجه الأرض ، لأن هذا التعريف إنما ينصب على الأسلوب وليس على موضوع السياسة ، فإذا كانت السياسة تتخذ في حلها للمشاكل أو في الممارسة الأسلوب الاحتمال أي تكتفي بالوصول الى الممكن في أسلوب العمل بقدر ما يتيح لها الظروف والأحوال الى أنها أيضا إنما تنصب في عملها على موضوع ، وكذلك

(٣٣) د. علي عبد اللطى ود. محمد علي محمد : السياسة بين النظرية والتطبيق ،

تصدر عن قوة ، وهكذا تتضح أبعاد العمل السياسي من حيث مصدره ، وموضوعه وقوته ومحصلاته النهائية ، هذه الأبعاد الأربعة ينبغي أن تكون نصب أعيننا أثناء النظرة في العمل السياسي ، هذا بالإضافة إلى البناء السياسي Political Structure الذي يكون هو ينبوع القوة ومصدر السلطة لهذا العمل وهذا ما نسميه بالنظم السياسية التي تتخذها المذاهب السياسية قاعدة انطلاق للعمل السياسي وهي تدرس في نطاق القانون الدستوري ، أو فيما يعرف بالنظم السياسية - وقته سبق أن أشرنا في بداية هذه المقدمة إلى أن تعريف علم السياسة يكون مرادفاً لتعريف القانون الدستوري من حيث أن له مدلولين : أحدهما هو النظام السياسي بفهمه الواسع في شكله الذي يقوم عليه نظام الحكم ويتضح من خلاله صورة تنظيم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين في داخل مجتمع ما المدلول الآخر فإنه ينسحب على المفهوم الضيق أو الدقيق للنظام السياسي وهو الذي يتمثل في قيام الكيان الحكومي في مجتمع خاص وهو شعب الدولة (٣٤) وهذا هو البعد الخامس لدراستنا في العمل السياسي \*

وبخلاصة القول بأن ممارسة العمل السياسي يتطلب موقفه جملة عناصر هامة هي مصدر العمل وموضوعه وقوته وهدفه ، ولن يتحقق شروط العمل السياسي إلا في ظل تنظيم سياسي وهو بناء وظيفته الأساسية ممارسة السلطة في المجتمع . هذا التنظيم السياسي هو الذي يعرف باسم الدولة .

وهذا يسوقنا إلى التحدث عن ماهية النظام السياسي والعوامل التي يستمد منها قوته ؟

مما لا شك فيه أن النظام السياسي يعتبر جزءاً من النظام الاجتماعي حيث يوجد نوع من التداخل في النواحي الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والعقائدية والنفسية والتاريخية والجغرافية في النظام السياسي ، بالإضافة إلى أن التقدم الحضاري وتطور التقنية يؤثران أيضاً فيه . وسبب ذلك هو أن النظام السياسي ينشأ وينمو ويحيا في محيط تمثله البيئة المكونة لهذه الجوانب المشار إليها مما يجعل النظام السياسي متفاعلاً معها وفيها ولا يمكن أن يتعزل عنها لتأثيره بها وتأثيره فيها (٣٥) .

(٣٤) د. ثروت بدوي : النظم السياسية ، ص ١ - ٢٧ .

(٣٥) Almond, Gabriel A. : A Functional Approach to Comparative Politics : PP. 48-50.

ولا يقتصر النظام السياسي على الهياكل الدستورية ، بل يتضمن أيضا الأبنية السياسية غير الرسمية وعمليات الاتصال باعتباره جزءا من النظام الاجتماعي الكلي - كما سبق أن أشرنا - مما ينتج عنه تأثيره بالنظم الأخرى كالنظام الاقتصادي ونظام القيم ، مؤثرا فيها بالتالى عن طريق ما يمارسه من رقابة سلطوية على النظام الاجتماعي ككل من خلال الاكراه المادى المشروع والتخصيص السلطوى للقيم ، ويمكن اجمال الوسائل فى داخل أى نظام سياسى كالآتى :

- ١ - ملكية الأرض أو الملكية بصفة عامة .
- ٢ - الجيش والشرطة .
- ٣ - الجماعات الدينية .
- ٤ - وسائل الاعلام .
- ٥ - السيطرة على عمليات صنع القرار .

وقد يغلب عنصر على آخر فى داخل النظام السياسى ، فتمسود وسيلة على أخرى ، كل ذلك يسير وفق طبيعة النظام السياسى ومقدار تقدمه .

**أما العوامل التى يستمد منها النظام السياسى قوته وشعبيته فهى :**

( أ ) احترام قرارات القيادة السياسية وطاعتها من الأفراد والعمل على تنفيذها .

( ب ) ثقة المحكومين فى الحاكم ثقة كاملة وقبولهم كل الاجراءات التى يتخذها النظام السياسى بطريقة عفوية .

( ج ) الخوف من العقاب الذى يعتبر وسيلة لقبول قرارات النظام السياسى ولكنه يحمل فى طياته عدم ولاء المحكومين للنظام السياسى وأيضا عدم تأييده مما يشكل خطورة فى المستقبل على هذا النظام .

ومع أن هذه العوامل السابقة قد لا تتوافر كلها فى أى نظام سياسى معين الا أن التأيد الجماهيرى من مختلف الطوائف للنظام السياسى يعطيه قوة وتدعيم واستمرارا للدولة التى يكون لها عدة وظائف ومثلية فى تنظيمات لها تأثير على أنماط الحياة لتفاعلها وارتباطها ببعضها ببعض داخل بناء للسلطة له نفوذه وتأثيره يعرف باسم الحكومة Government التى تقوم بتنظيم أنشطة الأفراد والجماعات فى مجتمع يعنيه عن طريق جهازها الذى يضم طائفة من الموظفين فضلا عن القواعد القانونية المقررة والاعراف السائدة فى المجتمع .

ومن ثم فالحكومة بهذا المعنى ليست كيانا جامدا ، وإنما هي عملية ديناميكية ذات نشاط منتظم ، وجهاز يحقق التواصل بين الشعب وأصحاب السيادة ولها الحق في وضع القوانين وحماية الحريات السياسية والمدنية ، وعادة ما تضم الحكومة ثلاث هيئات أساسية تنفيذية وتشريعية وقضائية (٣٦) .

### ٣ - مدى ارتباط الممارسة السياسية بالقيم الأخلاقية :

لابد من التسليم بأنه لما كانت الممارسات السياسية ، إنما تتم وتحقق في مجتمع له معايير ومثله الأخلاقية يقطع النظر عن الحيل والمؤامرات السياسية سواء في الداخل أو في الخارج والتي أشار ميكافيللي إلى طرف منها إلا أننا يجب أن نسلم بأن أي عمل يحدث ، أنه يتم في المجتمع ، ولا بد له أن يسترشد بقواعد السلوك العامة المرعية في هذا المجتمع من حيث النوق العام والأخلاق ، بحيث يستطيع الإشارة بوضوح إلى الانحراف الأخلاقي الذي يمجّه المجتمع سواء كان هذا التزاما بنصوص قانونية أو أعراف متفق عليها ، أو أديان أو أيديولوجيات وغير ذلك ، ويتضح من هذا أن ثمة ارتباطا وثيقا لا ينقسم عراه بين السياسة والأخلاق في أي مجتمع من المجتمعات ، ولا نريد هنا أن نعالج مشكلة النسبية الأخلاقية التي فجرها السوفسطائيون ، ثم أعاد إظهارها أصحاب الوضعية المنطقية Logical Positivism القائلين بعملية الأخلاق أي أصحاب المدرسة الحسية العامة .

### ونتيجة ما تقدم يبرز سؤال هام :

هل يمكن أن ترتبط السياسة بالأخلاق في مجال الحركة السياسية الداخلية والخارجية ؟

على ضوء ما عرضناه تكون الإجابة بنعم ، يؤيد وجهة نظرنا هذا القول « أن ثمة ارتباطا بين السياسة والأخلاق ، حيث أن الأخلاق تتناول تقييم السلوك الإنساني ، فالتناس لديهم بعض الأفكار الأخلاقية حول الخير

(٣٦) د. محمد نصر مهنا : مدخل إلى النظرية السياسية الحديثة ، ص ١٥٤ - ١٥٦ .

د. علي عبد المطلب محمد ودكتور محمد علي محمد : السياسة بين النظرية والتطبيق ، ص ١١ - ١٤ .

(٣٧) د. علي عبد المطلب محمد ، د. محمد علي محمد : السياسة بين النظرية والتطبيق ، ص ٣٠ ، دار الجامعات ، عام ١٩٧٤ .

والشر والحق والباطل ، والثواب والعقاب ، وغالبا ما تكون هنا الأفكار غامضة غير منتظمة في نسق معرفي محدد ، ومن ثم فمهمة الأخلاق هي أن تجعل الفرد يستطيع أن يتمثل بوضوح طبيعة الوعي الأخلاقي ومحتواه ، هذا هو الذي يفسر لنا الصلة الوثيقة التي ربطت الأخلاق بالسياسة خلال تطور الفكر الانساني عبر العصور (٣٧) ، وقول آخر يدعم ما عرضناه « ان كل من أصل الدولة والمفاهيم الأخلاقية مرتبطان ببعضهما البعض ، ارتباطا وثيقا لأن المفاهيم الأخلاقية للفرد ، وأصول الدولة قد وجدت في حياة الجماعة الأولى غير أن تطور الحياة العصرية وتشعب المصالح أديا الى وجود اختلاف بين المفاهيم الأخلاقية ، ومفاهيم الأخلاقية للسياسة ، وهكذا ثم التمييز بين الحقوق والواجبات العامة التي يسندها الوضع السياسي (٣٨) ، ونجمل القول بأن السياسة تعتمد أساسا على القيم الأخلاقية ، ولا يمكن أن تقوم بدورها ، هكذا ذلك إيفور براون Ivor Brown في قوله : « النظرية السياسية تصبح عقيمة بدون النظرية الأخلاقية (٣٩) » .

ومن هنا يأتي دور القانون ، ليرتب ويقتن القواعد الأخلاقية التي حددت الحقوق والواجبات لدى الأفراد ، لتعمل الدولة وتؤدي وظائفها من خلال هذا القانون المنظم للعلاقات الاجتماعية حيث يمسك أنماطا اجتماعية معينة ومحددة في دائرة الأخلاق ، أي تتحدد دائرة الأخلاق في قانون ليتفق مع الواقع السياسي ، وبذلك تنقلب على المشكلة المتمثلة في أن دائرة الأخلاق أوسع بكثير من دائرة السياسة عن طريق هذه القوانين المنظمة للعلاقات الاجتماعية والأعراف والتقاليد والقواعد الأخلاقية التي توجد في أي تنظيم سياسي .

وعندما تكلمنا عن القانون والدور الذي يلعبه في التنظيم السياسي إنما نعني ذلك القانون الذي يحمي الحقوق التي يمتلكها كل فرد بضورة متساوية والتي فطر بها كالحقوق الأخلاقية ، أو ما تعرف بالحقوق الطبيعية ، وهي حقوق يمتلكها كل انسان .

هذه الحقوق لا تتغير بتغير القوانين الخاصة بالحقوق القانونية التي تختلف من مكان الى آخر ومن دولة الى أخرى . ان هذه الحقوق العامة ثابتة في كل مكان وزمان .

(٣٨) د محمد نصر مهنا : مدخل الى النظرية السياسية الحديثة ، ص ٣٩ .

(٣٩) د علي عبد المطلب محمد ، د محمد علي محمد : السياسة بين النظرية والتطبيق ، ص ٣١ .

ويترتب على هذه الحقوق العامة (٤٠) واجبات بمعنى أن كل حق يقابله التزام . وهذه الحقوق العامة تتمثل في نطاق السياسة الداخلية ، ولا نتعرض لها بالتفصيل ولكن نعرضها بإيجاز وهي : حق حرية التعبير للمواطن دون تهديد أوقهر سواء من أفراد آخرين أو من الدولة . وحرية العقيدة فكل فرد يتمتع بالعقيدة التي يعتنقها وعدم اجباره على اعتناق معتقد غير معتقده ، وأيضا حق الحياة للفرد يلزمه الحفاظ على حياة الآخرين وكذلك الحق في أدنى مستوى من المعيشة بمعنى أن يكون للمعجزين والمعوقين وفاقدي القدرة على العمل حق العيش وكفالتهم بصورة تتلائم مع كونه انسانا له حق الحياة ، وأيضا الحفاظ على حق الملكية ، لأنه يخلق حافزا على العمل بدرجة عالية بالإضافة الى الحقوق الشرعية التي يمتلكها كل فرد مثل حق المحاكمة العادلة في المحاكم ، وحق التصويت لمن تريده في المجالس النيابية من خلال الاقتراع السري ، وحق الحماية من مظالم معينة مثل الازعاج والسرقة . هذه الحقوق الشرعية تعني كل حقوق توفير الحماية من خلال القانون ، اذا تعدى على حق غيره من الحقوق التي ذكرت آنفا وهي في الحقيقة حقوق انسانية تكون مهمة الدولة حمايتها ، بدلا من منعها أو ايقافها حتى لا يتهدد المجتمع بخطر داهم لأن التصرف ضد حرية وأمن المواطنين بمعنى أن واجب الدولة هو حماية الحقوق الشرعية دون الزام أو قهر على أفرادها .

إن الدولة تعمل على تأمين حرية الأفراد والمنظمات بداخلها ضد اعتداءات الأفراد والمنظمات الأخرى في إطار التشريع الذي تسنه الدولة .

والحقيقة أن الدولة تقوم بسن القوانين من أجل المصلحة الفردية والمصلحة العامة ، وتنعكس هذه القوانين وفقا للنظام السياسي الذي تتبعه الدولة ، فالقوانين في الدولة الشمولية Totalitarian State  
Liberal State غيرها في الدولة التحررية

هذا من ناحية الممارسة العملية في السياسة الداخلية للدولة أما بالنسبة للممارسة السياسية الخارجية للدولة ، فانها تتمثل في العلاقات الدولية بينها وبين الدول الأخرى . ولا بد من تنظيم هذه العلاقات الدولية في صورة اتفاقيات أو معاهدات أو عن طريق المؤسسات العالمية مثل هيئة الأمم وغيرها . ولكن رغم هذه الصور المختلفة للتعاون الدولي إلا أننا

(٤٠) جون هوسبرس - الميثاق الإنساني - مقدمة في مشكلات علم الأخلاق  
ترجمة د . علي عبد المطلب ، ص ٢٨٢ - ٢٩٧ .

تجدد شهوة الحرب تسيطر على بعض الدول بقصد التوسع أو الاستعمار أو القضاء على جنس معين ، مما يجعل بعد ذلك دور التنظيمات السياسية دورا غير فعال في منع هذه الحروب ، لأنها ليست ذات سلطة عسكرية إنما هي فقط سلطة معنوية تعمل على تعبئة الرأي العام العالمي ، ولكنها لا تستطيع التحكم في سلطة المنازعات والزام الدولة بقراراتها ، ومن ثم تظل الدول المتحاربة في حالة الحرب ، تبنى الترسنات الحربية من أجل تفوقها العسكري وتحقيق أهدافها السياسية والقومية ولهذا نعرض لبعض النماذج وموقف هيئة الأمم المتحدة منها بإيجاز :

أولها مشكلة الأقلية العنصرية في الدولة التي يستعمرها البيض . فلا تزال دون حل رغم القرارات والنداءات الصادرة من هيئة الأمم ومجلس الأمن بشأنها وخير مثال لذلك ما يعانيه السكان الأصليون في جنوب أفريقيا من طبقة الحكام البيض من ألوان العذاب والهوان .

والمثال الثاني إسرائيل التي أوجدتها الاستعمار في العالم العربي لكي يضرب وحدة المنطقة العربية المتحدة من المحيط الى الخليج ، حتى يتمكن من السيطرة على مقدرات الدول العربية وتوجيه سياستها والاستيلاء على ثرواتها ، ويؤكد هذا ما جاء بتقرير كامبل بترمان الذي درس سبب التي تشكل خطرا على الوجود الاستعماري في العالم ، فانهي التقرير التي أن تشكل خطرا على الوجود الاستعماري في العالم ، فانهي التقرير الى أن المنطقة العربية الممتدة من المحيط الى الخليج هي المنطقة الوحيدة التي تشكل خطرا على الوجود الأوربي - لأنه يجمعها وحدة اللغة والدين والتاريخ والمصير ، ولذا لكي يأمن الغرب من صحوة هذه المنطقة فلا بد من غرس جسم غريب في هذه المنطقة العربية لتكون شوكة في جانب العرب ومثيرة للفتنة بينهم ، وبعد ذلك يسهل السيطرة عليهم . هذا التقرير المزعوم تقرير كامبل بترمان صدر في عام ١٩٠٧ عندما اجتمع وزراء خارجية فرنسا وبريطانيا والدول الأوربية الأخرى مع لقيف مع العلماء لدراسة انهيار الامبراطوريات القريبة ، وكيفية الحفاظ عليها وما هي المنطقة والدول التي تشكل خطرا على المستقبل الأوربي ، وانتهت الى ما أشرنا اليه .

ولما كان المؤتمر الصهيوني الأول في ٢٩/٨/١٨٩٧ المنعقد في مدينة بال بسويسرا الذي دعا اليه هرزل وقد انتهى هذا المؤتمر على العمل لانشاء الدولة الصهيونية ، ونشطت بعد ذلك الحركة الصهيونية لتحقيق هذا الحلم بأن شجعت على هجرة اليهود من العالم الى أرض فلسطين وذلك بمساعدة الاحتلال الانجليزي للوجود في فلسطين حتى جاء يوم ٢ نوفمبر ١٩١٧ وصرح الانجليز بأن اليهود لهم حق انشاء الوطن القومي في



فلسطين وقد عرف هذا التاريخ بوعده بلغور الذي جاء مكملا لتقرير كامبلي بترمان الذي طالب بغرس جسم غريب في المنطقة العربية ليسهل الانقضاء عليها وأخيرا حقق لليهود إقامة دولتهم في فلسطين في ١٥ مايو ١٩٤٨ ، وأيد قيامها والاعتراف بها كل من اتحاد السوفييتي والولايات المتحدة وغيرها من الدول . وعرفت هذه الدولة اليهودية باسم « دولة إسرائيل » ، التي من أجل قيامها تحالف الاستعمار على إيجادها في قلب الأمة العربية حتى يمكن إجهادها بسرعة والتحكم في السيطرة على الموارد العربية لعدم استقرار المنطقة العربية لوجود هذا الجسم الغريب عنها .

ومنذ وجدت إسرائيل وهي تقوم على مبدأ التوسع بالقوة ، لأن إيديولوجيتها تركز شريعة المدوان التي تبرر هذه الحرب ، والتي تبيح سفك الدماء ، باعتبارها وسائل وقائية بقصد تأمين أمنها ، متطلعة إلى تحقيق آمالها من النيل إلى الفرات ، أي الأرض التي وطأها بنو إسرائيل منذ القدم . وقد جاءت الحروب التي شنتها إسرائيل ضد العرب مصداقا لعقيدتها التوسعية التي ظهرت بوضوح في عدوان ١٩٦٧ الذي انتهى بهزيمة منكرة للعرب . وكان دور هيئة الأمم المتحدة دورا سلبيًا يتمثل في إصدار القرارات تلو القرارات ، وإسرائيل في غيها لاتدفع ، ولا تأبه بها حتى جاء انتصار العاشر من رمضان عام ١٣٩٣ هـ الموافق للسداس من أكتوبر عام ١٩٧٣ وتحطمت أسطورة إسرائيل في جيشه الذي لا يهزم على يد رجال القوات المسلحة المصرية ، فخشيت الولايات المتحدة الأمريكية على ضياع إسرائيل ، فتدخلت لوقف الحرب ، عندما شعرت بانتصار العرب ممثلين في قوة مصر الضاربة . وهنا يتضح لنا دور الاستعمار الغربي البارز في تدعيم إسرائيل .

ولمنا نحاول بقدر ما يتاح لنا من معلومات بأن تقدم تحليلًا سياسيًا لهذه الظاهرة المعجبة وهي مساندة الاستعمار لدولة إسرائيل ، وقد وضع هذا في جميع التنازلات التي أجبرته على التسليم بها وعقد صلح منفرد في كامب ديفيد جاء وليد ضغط مباشر من رئيس الولايات المتحدة الأمريكية في حينه - الرئيس كارتر - وقد أكد هذا التدخل السافر استقالة كل من وزيرى خارجية مصر : اسماعيل فهمي ومحمد إبراهيم كامل احتجاجًا إلى هذا التدخل من الجانب الأمريكي .

ولا شك أن الولايات المتحدة الأمريكية تعلم تمامًا أن مصر والدول العربية على يقين من أنه أوراق اللعبة في يدها ، وأن السياسة الأمريكية

انما تقوم على مساندة اسرائيل كلية ، كاداة للمعدوان والردع والتاديب لائ نظام عربي في المنطقة يخرج عن طواعية الولايات المتحدة الأمريكية ونفذا بالطبع أسلوب لا أخلاقي في الممارسة السياسية وهو يقوم دون مراعاة لعرف ولا قانون ولا امتثال للمبادئ الانسانية ، حيث أن اسرائيل تضرب بكل هذه القيم عرض الحائط في سبيل توسعاتها القائمة على القوة غير المستندة الى الحق الشرعي ، بينما تقف هيئة الأمم المتحدة يقرارتها السلبية عاجزة ، نرى اسرائيل تصول وتجول في المنطقة محققة هدف الاستعمار ، وايضا يقوم هذا الأسلوب اللاأخلاقي على أساس استراتيجية سياسية ثابتة تفرض نفسها على متغيرات الواقع ، وتلونه بلونها سواء ظهر بأسلوب القوة أو أسلوب اللداجنة ، وأحدث لبنان الأخيرة وما وقع للاجئين الفلسطينيين في مخيماتهم في صابرا أو شتيتا يؤكد الأسلوب العدواني الاسرائيلي بينما لم نجد لى صورة من صبور التعاطف أو التحالف والاقتراب الودى الأمريكى من الدول العربية ، بل العكس من ذلك ، لقد عملت الولايات المتحدة الأمريكية على أن تجمع حولها القوات الأوربية ولا سيما قوات فرنسا وإيطاليا وغيرها لكي تكون قوة ردع في لبنان حيث تضع أسسا لحل يقوم على العدالة بين الطوائف اللبنانية من ناحية وبين اسرائيل من ناحية أخرى ، ولكن محصلة هذا الغدر الأمريكى جاءت مخيبة لكل الآمال ، فقد ظهر من وراء كل هذا العمل هدف واحد هو تصفية المقاومة الفلسطينية وقتل الفلسطينيين من نساء وشيوخ وأطفال والتمكين لاسرائيل من اتمام استعمارها ، وتمكين قبضتها على لبنان ليسهل ضرب سوريا في عقر دارها وهكذا رغم ما يدعيه بعض الساسة والنظم المتحالفة مع الولايات المتحدة الأمريكية ، نرى بأعيننا الثمرات البائسة التى نجمت عن كائب ديفيد فى تحييد مصر وإخراجها من هذا الصراع الحربى وتكريس عملها للناحية السياسية ، اذن أن قوة المراقبة الأمريكية تقف بالمحصار في داخل الأراضي المصرية والعربية للانداز بأى محاولة للاخلال بالموقف بينما اسرائيل تذبح العرب وتقتلهم في كل مكان وكذلك الحال بالنسبة للأردن .

ونشير أيضا الى نقطتين هامتين ترتبطان ارتباطا وثيقا بالموقف اللاأخلاقي لأمريكا في المنطقة ذلك أن وزير خارجيتها قد صرح خلال شهر سبتمبر ١٩٨٤ بأن معاهدة التحالف مع اسرائيل موجها بالدرجة الأولى ضد الاتحاد السوفيتي ، ولكن سرعان ما انبرى له رئيس أركان الحرب الاسرائيلي في نفس اليوم بالرد على هذا الزعم قائلا بأن هذا التصريح غير صحيح ، لأن معاهدة التحالف بين الولايات المتحدة الأمريكية واسرائيل انما هي موجهة مباشرة ضد الدول العربية ، وهكذا تتضح صورة التأمر

العنف والادخالات في العمل السياسي الأمريكي ضد العرب في المنطقة الامر الذي حفز بعض الدول العربية مثل الكويت والاردن والسعودية الى الاتجاه الى شراء الاسلحة من الاتحاد السوفيتي .

اما النقطة الثانية فيما يتعلق بالفيثو الامريكى في مجلس الأمن يوم ٩ سبتمبر عام ١٩٨٤ ، فقد تقدمت لبنان بكل طوائفها بحسب الإحتلال الاسرائيل القائم بالقوة في أرضيه ، وناقش مجلس الأمن هذا الموضوع واتخذ قرارا باجماع الآراء بإدانة اسرائيل عدا الولايات المتحدة الأمريكية التي استخدمت حق الفيثو لنصرة اسرائيل وتشجيعها بالتالي على استمرارية عدوانها على العرب على . للأسف العرب نيام واعلمهم فقط نالهم ونالهم الاتحاد السوفيتي الذي يساند كارميل عميله في أفغانستان ولا يصح العرب المسلمون أن أمريكا لاتفهم ولا تحترم غير القوة لتمكين وتأمين بمصالحها في كل مكان من العالم بأسلوب لا أخلاقي يسانده الدولار والمساعدات الملفة ، وربما استطعنا أن نفهم حقيقة السلوك الأمريكى في المنطقة في صورته القبيحة من مساندته لتركيا ضد اليونان وتهديدها المستمر لأى محاولة أوروبية أو يونانية خالصة للاصطدام مع تركيا في مشكلة قبرص. وذلك لأن تركيا هي الحزام الأول ضد الاتحاد السوفيتي وكذلك ضد أمريكا. حيث تمسحى افتتاح تركيا على المنطقة الاسلامية فتكون بذلك تهديدا سافرا لأمن اسرائيل وهذا ما لم يفتن اليه دهاة الساسة من العرب والمسلمين .

ونموذج آخر يدل بوضوح على ضياع القيم الأخلاقية في المجتمع الدولي هو ما حدث في أفغانستان الاسلامية ، واحتلالها من القوات السوفيتية بواسطة أحد عملائها ، فأننا نرى أيضا قرارات سلبية من هيئة الأمم المتحدة بإدانة العدوان دون تحرك فعل وإيجابى لمنع احتلال دولة لدولة أخرى بالقوة ، بينما يطلقو على السطع مصالح الدول الكبرى على حساب مصلحة الدول الصغرى . وهنا تبرز المصلحة الذاتية للدولة على حساب القيم الأخلاقية ، فأصبحت الآن العلاقات الدولية لا يحكمها الآن إلا لغة القوة ، ولهذا فإن المسكرين الشرقي والغربي يتسابقان في ميدان التسليح متخذين من الدول الصغيرة ميادين حروب محدودة كحقل تجارب وابرار قوة الدولتين العظميين ، وصرف المبالغ الطائلة على أسلحة السمار بدلا من أسلحة العمار التي تبني وتشيد المجتمع المتحضر وتزيد من فرص السلام والتعاون بين دول العالم .

مثال آخر على السياسة الدولية والعلاقات الدولية بين الدول لاتقوم على السلام والمحبة والتعاون هو موقف الدول الكبرى وهيئة الأمم من الجمهورية الاسلامية التركية في الجزء الشمالي من الجزيرة القبرصية فقد رأينا

الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا وجميع الدول ترفض قيام هذه الدولة الإسلامية في قبرص بحجة مخالفتها لمبادئ هيئة الأمم المتحدة ، تأسيد هذه الدول الكبرى اعترافها بإسرائيل في جزء من الوطن العربي ، وأن قيام إسرائيل ليس له أي سند قانوني ولا تاريخي الا اعتماد إسرائيل على قوة أمريكا التي تعتبرها أداتها في المنطقة العربية ومن هنا يأتي التأيد الأمريكي الأعمى لإسرائيل دون أي اعتبار للأمة العربية ، بينما الولايات المتحدة الأمريكية تقف موقف العنت ويكون لها موقفا مخالفا بالنسبة لقضية الوطنية سواء في أفغانستان أو جمهورية قبرص الإسلامية ، مما يؤكد بوضوح أن السياسة الدولية تحكمها الذاتية على حساب المبادئ والقيم الأخلاقية مثل ذلك تلك السياسة الداخلية التي تنسم بالاستبداد Tyranny فانها أيضا لا تتفق مع المبادئ الأخلاقية ، فما يبدأ بتشريع لصالح الشعب حتى ينتهي بسلطة استبدادية لصالح الحكام زاعمين أن هذا التصرف في صالح الدولة ولا يمكن أن تهدد من الاجرامات الصارمة التي تتمثل في عمليات جهاز الشرطة السري المعروف بالبوليس السياسي بقصد تأمين بقائهم في الحكم أطول مدة ولو أدى الى استخدام العنف والقوة والبطش بالمواطنين مما يتنافى مع المبادئ الانسانية والأخلاقية ، ويجعلها تعمل على التوسع ومحاربة الدول المجاورة حتى يسهر عليها السيطرة الكاملة على الشعب نتيجة انشغاله بالحروب المفتعلة التي ترهق كاهله ، فيسود القلق والاضطراب سواء في المجتمع الداخل أو الخارجى .

لقد أصبحت السياسة في عصرنا هذا بعيدة عن الأخلاق ومبادئها ولكنها مستترة وراء مؤسسات عالمية مثل هيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن وغيرهما بقصد الحفاظ على حقوق الانسان وتأمين حياته ولكنها في حقيقة الأمر تصدر قرارات أخلاقية في شكلها وفارغة من مضمونها لعدم التزام الدول بتنفيذ هذه القرارات لتحكم القوتين العظميين في مصر العالم دون أي اعتبار لأخلاق أو قيم انسانية .

## الفصل الأول

تطور الفكر السياسي الغربي ومدى  
صلته بالأخلاق

تمهيد :

أولا : من العصر القديم إلى العصر الحديث :

- ١ - العصر القديم ( سقراط - افلاطون - أرسطو ) .
- ٢ - العصر الوسيط ( القديس أوغسطين - الاكوينى - دانتى ) .
- ٣ - عصر النهضة ( ميكافيللى - مارتن لوتر - بودان ) .
- ٤ - العصر الحديث ( هوبز - لوك - روسو )

ثانيا : الفترة المعاصرة :

تمهيد :

- ١ - هيجل وإثره فى السياسة والأخلاق .
- ٢ - كروثشى وموقفه السياسى والأخلاقى
- ٣ - راسبل ودعوته لحكومة عالمية تحقق السلام .

ثالثا : تعقيب



## الفصل الأول

### تطور الفكر السياسي الغربي ومدى صلته بالأخلاق

تمهيد :

يتسم الجنس البشرى بسمة مميزة وهي العيش فى جماعة ، وذلك لاعتماد الإنسان على غيره فى سد حاجاته الضرورية . وأكد هذا المعنى كل من أفلاطون وأرسطو (١) ثم ابن خلدون بصلتها عندما قرر أن الاجتماع الإنسانى ضرورى (٢) . مؤكداً مدنية الإنسان بالطبع وحب الحياة فى الجماعة .

وإذا تمثلنا الجماعات البشرية الأولى ، فنجدها فى صورتين : الأولى منهما هى التى تكونت فى صورة قطع لا يعرف أفرادهم بعضاً إلا عن طريق الأم حيث أن الرابطة التى تجمعهم هى صلة الرحم وليست قرابة الصلب (٣) كما أن هذه الرابطة الأموية لا تعنى حكم الأم كما يقول البعض (٤) وقد عرفت هذه الحياة بالنظرية الأموية Matriachal Theory أما الصورة الثانية فهى الأسرة Family التى تخضع لأب يمارس سلطته الأبوية على أفرادها ، ومن ثم فإن أصل كل سلطة فى الجماعة البشرية

---

Wanless : Gettels History of Political Thought pp. 63-64. (١)

London, 1959.

(٢) المقدمة ص ٣٤ ، ط ، لطيفة الأزهرية ، ١٣٤٨ هـ .

Maciver, R. : The Modern State, pp 30-31. London, 1949. (٣)

(٤) د . عبد الحميد متولى : القانون الدستورى والأنظمة السياسية ، ص ٥٥ منشأة المعارف ١٩٦٦ .

سلطة فردية يمارسها رب الأسرة Patriarch - وعلى هذا تعتبر الأسرة النواة الأولى للجماعة البشرية ثم اتسع نطاق الجماعة الى عشيرة Clan ثم الى قبيلة Tribe وهكذا حتى تصبح الجماعة : أمة Nation (٥) يعرف هذا النظام باسم النظرية الأبوية Patriarchal Theory

ويمكن القول بأن السلطة نشأت كشيء ضروري في الجماعة البشرية الأولى أثر تعود الصغار لأوامر الكبار (٦) مما يجعل السلطة كبدائية لتطور السلطة في المفهوم السياسي فيما بعد . كما أن التماس الصغار النصيحة والخبرة لدى الكبار (٧) قد كونت لديهم الأعراف والصادات والتقاليد التي نجم عنها بعد ذلك ما عرف - نتيجة تطور الإنسانية - بالأخلاق والقوانين .

ونتيجة لاستقرار الانسان في الأماكن القريبة من الأنهار واشتغاله بالزراعة ظهرت عدة تنظيمات سياسية مثل « المدينة - المعبد » ، ثم الممالك والامبراطوريات في الحضارات القديمة (٨) التي حملت البنى البنود الأولى للتفكير السياسي والأخلاقي - قبل سقراط - متمسكة بالطابع الديني في « المدينة - المعبد » ، بينما كان الطابع الديني المعتمد على القوة العسكرية في الممالك والامبراطوريات (٩) وذلك عن طريق أوراق البردى التي أنطوت على وصايا وتنبؤات في الحكم والدولة عند كل من أيور ، ويتاج جوتيب ونفروهو ، وهور محب (١٠) وأيضاً ما جاء في قوانين حمورابي (١١) وعهد لقمان الملك (١٢) وكذلك

---

Sir Seeley, G., G., R : Introduction to Political Science, (٥)  
pp. 55-56, London, 1896.

Lipson : The Great Issues of Politico, p. 16, U.S.A. 1958. (٦)

Ibid, p. 16. (٧)

John Bowle : Western Political Thought from the Origins to Rousseau, pp. 26-28. (٨)

Ibid : p. 28. (٩)

(١٠) ويل ديورانت : قصة الحضارة في العالم : ترجمة محمد بدران وذكرى نجيب محمود . المجلد الأول ، الجزء الثاني ، ص ٦٧ - ٧١ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦١ .

(١١) م . س . س . ص ٢٠٧ - ٢١١ .

(١٢) سيد مظهر نادفي : التاريخ الجغرافي للقرآن ، ترجمة عبد الصافي عبد القادر ص ١٧٩ - ١٨٦ ، نشر لجنة البيان العربي ، القاهرة .



ما اشتملت عليه شريعة « مانو » (١٣) وما سجلته وثائق « تشو » (١٤) بالإضافة الى المعرفة الأسطورية التي أعطتنا بعض صور الحكم والسلطة والعدالة والحرب في الشرقيين الأدنى والأقصى وأيضا عند الإغريق قبل معرفتهم المنهج العقلي ، الا أن تشريعات سولون وأفكار فيثاغورث ومدرسته وآراء كونفوشيوس تعد اضافة وإسهاما في الفكر السياسي والأخلاقي السابق على سقراط ومن أتى بعده .

فعنه سولون (١٥) كانت السياسة مرتبطة بالقانون والأخلاق حيث أنهما يحققان العدالة والمساواة بتوزيع الأراضي وتمليكها للفلاحين ، غرس الحب ونبذ الأحقاد بين الجميع مع الاعتراف بحق الجماعة في وضع قوانينها بحيث لا تتعارض مع قوانين الدولة (١٦) وقد عرفت هذه الجماعة فيما بعد باسم الأحزاب ، والنقابات أو الجمعيات أو الشركات .

أما فيثاغورث ومدرسته فتعتبر هيئة سياسية ترمى الى اقرار النظام على أساس العدالة واعتبار العلم وسيلة لتهديب الأخلاق والنفس عن طريق حكم الفلاسفة (١٧) ومن ثم كانت العدالة عددا مربعا لأنهم ينظرون الى العالم كعدد ونظم وبالتالي المولة تظل عادلة طالما أن المساواة قائمة بين أجزائها (١٨) ، لأن العدد المربع يشكل انسجاما كاملا لتساوي أجزائه العددية مع القيمة العددية لكل جزء على حده .

أما كونفوشيوس (١٩) فهو ينادي بأن يكون الحاكم صالحا ، وأن وزارته تعمل على تأمين الاكتفاء الذاتي مع توزيع الثروات على الناس بما يضمن وحدة الشعب القائمة على الحب ، وأن تكون رحيمة في عقابها ، وأن تنشر التعليم لترتقي بمستوى المواطنين ، كما تعنى بفرس الأخلاق الطيبة والسلوك القويم بينهم ، لأن الأخلاق اذا فسدت ، فسدت

(١٣) ديورانت : قصة الحضارة في العالم ، الجزء الخامس بالهند وجيرانها .

(١٤) د . ج . كزبل : الفكر الصيني من كونفوشيوس الى مائتس تويج : ترجمة عبد المجيد سليم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧١ ، ص ٤٣ - ١٣٨ .

(١٥) سولون : مسرح ايشي ، أحد الحكماء السبعة ( ٦٤٠ - ٥٥٠ ق م ) .

(١٦) د . طه حسين : نظام لائتيي ، ص ٥١ - ٦٥ ، دار المعارف بمصر .

(١٧) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٦ - لجنة التأليف والترجمة ٦٦ .

(١٨) ارلست باركر : النظرية السياسية عند اليونان ، ترجمة لويس اسكندر ، ج ١ ، ص ٨٥ - ٩٢ ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

(١٩) كونفوشيوس حكمي صيني ( ٥٥١ - ٤٧٩ ق م ) .

الامة معها . كما يدعو الى قيام جمهورية عالمية واحدة يختار افراد حكومتها من اصحاب الفضائل والمذاهب والكفاءات من بين افراد الشعب  
فى كل دولة حتى يسود العالم الحب والسعادة (٢٠) .

هذه اهم الآراء السياسية والأخلاقية التى تمثل جزءا أساسيا من  
الفكر السياسى والأخلاقى التى سبقت سقراط والتى تعتبر - بحق -  
التمهيد الطبيعى للفكر السياسى والأخلاقى فى مراحل تطوره المختلفة  
عبر التاريخ الانسانى الطويل .

## أولا : من العصر القديم الى العصر الحديث

ان غرضنا من هذا هو استخلاص اهم السمات الأساسية فى الفكر  
السياسى الغربى ومدى ارتباطها بالمبادئ الأخلاقية من خلال مفكرى  
كل عصر .

### ١ - العصر القديم

#### ( سقراط - افلاطون - أرسطو )

هناك عدة عوامل تعطى للتجربة السياسية عند اليونان وللمارسة  
السياسية فى واقع الحياة اليونانية ، أبعادها التى تشكلت من خلالها  
وأصبحت ذات لون وقيار دافق عبر تاريخ الحضارة الانسانية هى :

١ - أول ما يصادفنا هو أن الفكر السياسى عند اليونان كان  
يحاول الاقتراب دائما من التطبيق العملى أى أن النظر السياسى كان  
يلتقى غالبا مع الممارسة السياسية .

٢ - أنه على الرغم من محاولة الاسكندر ارساء دعائم امبراطورية

---

(٢٠) ه . ج . كريل : الفكر الصينى من كونفوشيوس الى ماوتس تسيج . ترجمة

عبد المجيد سليم ، ص ٤٣ - ٧٠ .

(٢١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، لجنة التأليف والترجمة  
والنشر ، الطبعة الخامسة ، عام ١٩٦٦ .

يونانية مترامية الأطراف الا أن اليونانيين كان بطباعهم ويفكرهم يجعلون.  
« دولة - المدينة - The city-state » التصور الأمثل للدولة .

٣ - ان الأساطير اليونانية والأدب اليوناني خصوصا الالياذة والأوديسة (٢١) وبصفة عامة الدين اليوناني وآلهته كان لها تأثيرها في الفترة المبكرة من قيام نظام الدولة ، ولكن حينما نشأت وازدهرت الديمقراطية في عصر باركليز « زعيم الديمقراطية (٢٢) » وعصر الانارة اليونانية الأول، بدأت القيم الدينية تهتز بفضل تأثير السوفسطائية (٢٣)، وكذلك أخذت القيم الأخلاقية تنهوى وتخضع لنزوات الأفراد وشهواتهم وحب التسلط والسيطرة اثارا للمصلحة الخاصة ، رغبة النجاح الشخصي وعدم اثار المصلحة العامة وهنا تظهر المفارقة الأساسية في هذا النظام بين السياسة والأخلاق ، وتأخذ طريقها الى كل نواحي النظام وفي مجلسه النيابي وفي الشوارع ، وفي أماكن عدة ، ومن ثم يكون مدخلنا الطبيعي لمعرفة الفلسفة السياسية عند اليونان القديم ومدى ارتباطه بالأخلاق أن نعرض بإيجاز عن مفهوم دولة المدينة الاغريقية ثم عن تعاليم السوفسطائية .

#### ١ - دولة المدينة الاغريقية :

هي عبارة عن اقليم صغير للغاية يضم ثلثمائة ألف نسمة تقريبا ويخضع لسلطان مدينة واحدة ، هي نموذج لنظام دولة - المدينة (٢٤) وكان هناك العديد من هذه الدول التي عرفت باسم دولة - المدينة The City-State ولكن سنقتصر في هذه المجالة على دولتين هما اسبرطة وأثينا ، لكي نتعرف على النظام السياسي والأخلاقي فيهما .

#### ( ١ ) اسبرطة :

كان النظام الاجتماعي في اسبرطة يتكون من ثلاث طبقات هي :  
الاسبرطيون وهم الطبقة الحاكمة في المدينة سواء من الناحية السياسية.

---

(٢٢) جورج هولان سباين : تطور الفكر السياسي ، ج ١ ، ص ١٢ ، ترجمة حسن جلال المروسي ، دار المعارف ، عام ٧٩ ، الطبعة الرابعة .

(٢٣) م . ص : ص ٣٩ .

(٢٤) م . ص : ص ٢ .

أو الشئون العسكرية بينما الطبقة الوسطى ويمثلها البريويكيون فكانوا يعملون في الصناعة والتجارة أما الطبقة الثالثة فهي طبقة الهيلوتيون ، وتمتاز بكثرة أفرادها وتعمل في الزراعة وهي أدنى الطبقات مكانة ، ولم يكن مسموحا للبريويكيين والهيلوتيين بالاشتراك في الحياة السياسية العامة .

ويقوم التنظيم السياسي على أفراد الطبقة الأسبرطية الذين تجد شعورهم أقوى بالدولة منه بالعائلة نتيجة اتباع الطبقة الأسبرطية لنظام تربوي خاص تتمهده الدولة لتربية أبنائها لاعدادهم كقادة عسكريين وحكام .

وعلى رأس التنظيم السياسي مكان متساويان في المكانة والسلطة يتوليان إدارة الدولة سياسيا وعسكريا ، ثم مجلس تنفيذي مكون من ثمانية وعشرين عضوا يتم اختيارهم بالانتخاب مدى الحياة لتضريف مهام الدولة التنفيذية وفقا للقانون المتبع . كما يوجد هيئة عامة تمثل جميع الأسبراطيين تمتد لبحث الأمور الخطيرة التي تمر بها الدولة ثم الاقتراح عليها ، وأخيرا اختيار خمس أعضاء مسنويين بالانتخاب الحر ليشاركوا في كافة الأمور السياسية التي تمر بالدولة خلال مدة عام انتخابهم .

وثمة رأى يقول أن النظام السياسي في أسبرطة هو نظام طابعه أوليغاركي ، بمعنى زيادة ثراء الطبقة الأسبرطية على حساب الطبقتين الأخريين ، وفي نفس الوقت دولة استقراطية لإنشادها طبقتي البريويكيين والهيلوتيين من الحياة السياسية ، بينما هي دولة ديمقراطية بالنسبة لأفراد الطبقة الأسبرطية ، وهذا ما ارتآه الدكتور علي عبد المطلب محمد (٢٥) ولكن نعتقد أن النظام السياسي لا يتجزأ بهذه الصورة التفصيلية وإنما يأخذ شكلا معينا من أنواع الأنظمة السياسية المختلفة ويمكن لنا أن نسمي نظام أسبرطة السياسي نظاما تيموقراطيا (٢٦) حيث أن حكومتها حكومة عسكرية تنزع إلى البطولة وأحراز النصر والامجاد كما هو تماما في حكام أسبرطة ..

(٢٥) دكتور علي عبد المطلب محمد : الفكر السياسي الغربي ، ص ٢٥ - ٢٦ .

(٢٦) التيموقراطية : تنشأ عن الاستقراطية التي تدل على وسلط بين الاستقراطية التي تكون فيها الحكمة سائدة وبين الأوليغاركية وهي التي فيها تكون الإكالية الممارسة حاكم ، ومنصرفة عن الحكمة والمعرفة .

## « ب ) آئينسا :

وكانت الطبقات الاجتماعية في آئينا ثلاث هي : المواطنون والأرقاء والأجانب . والمواطن الآئيني هو الذي له حق المشاركة في الحياة السياسية والشئون العامة دون الأرقاء والأجانب ولقد فهم الآئيني معنى المواطنة بأنها مشاركة في الحياة السياسية وليس الحصول على حق له ( ٢٧ ) .

أما التنظيم السياسي في آئينا هو الذي يعرف باسم «الديمقراطية» ويتكون من جمعية عامة تضم جميع المواطنين الى جانب مجلس تنفيذي منتخب من خمسمائة عضو بالإضافة الى المحاكم ، أما الشئون العسكرية فتعود الى قواد عشر .

ومن هنا تميزت الديمقراطية الآئينية بالنظم السابقة وهي مجلس تنفيذي مختارا اختيارا شعبيا ومستول أمام جمعية المواطنين ومحلفون مستقلون ومختارون برأى الشعب بالإضافة الى تطبيق نظام الحكم الذاتي أو الادارة اللامركزية . وهذا ما نراه في هذا النص « .

« ولقد تضمنت الحكومة الآئينية — بجانب الجمعية العامة للمواطنين — وسائل سياسية كفلت مسئولية القضاة والمواطنين أمام مجموع المواطنين وجعلهم خاضعين لرقابتهم ، وكانت وسيلة ذلك إيجاد نوع من التمثيل النيابي هدفه اختيار هيئة كبيرة الى حد يكفي لاعطاء صورة مصغرة لجميع المواطنين مع السماح لهذه الهيئة التمثيلية بالعمل باسم الشعب في حالة مينة أو لأجل قصير . وقد أدى قصر ذلك الأجل مع النص الضائع على عدم جواز إعادة انتخاب الأعضاء الى فتح الباب أمام المواطنين الآخرين لياخذوا دورهم في الشئون العامة ومتابعة لمنطق هذه السياسة كانت القاعدة لديهم فيما يتعلق بالوظائف ألا يمهّد بالوظيفة الى فرد ، بل تسند الى هيئة من عشرة أفراد ، تختار كل واحد منهم احدهم القبايل المكونة لمجموع المواطنين . كانت سلطة هؤلاء المواطنين ضئيلة في الغالب ، في حين عرفت آئينا هيئتين أخريين كانتا الدعامة والرقابة الشعبية على الحكومة ونمى بذلك مجلس الخمسمائة والمحاكم التي تقوم على أساس التوسع في نظام المحلفين الشعبي .

ولا يخفى أن مدى تمثيل هذه الهيئات الحاكمة لجمهور الشعب دائما يتوقف على طريقة انتخاب أعضائها ويلاحظ أن الآئينيين قد قسموا

---

( ٢٧ ) سباين : تطور الفكر السياسي ، ص ٥٠ .

دولتهم من حيث الحكم الذاتي أو الإدارة المركزية الى حوالى مائة قسم  
وهما وحدات الحكومة المحلية « (٢٨) » .

ولهذا رأينا أن دولة المدينة تستهدف تحقيق مثلها العليا في اقامة  
صرح الديمقراطية في أذهان أبناء أثينا المتمثلة في الاشتراك في الحياة  
السياسية والعامة بصورة فعالة تتضح في التناوب في الحكم وتولى  
الوظائف بالاقتراع وتوسيع نطاق الهيئات الحاكمة الى الحد السابق  
ذكره لافساح مجال الخدمة لأكبر عدد من الوطنيين ، فحكومته ديمقراطية  
لأن الإدارة بين الكثرة لا بيد القلة (٢٩) فلم يكن معنى الحق والعدالة  
في نظرهم الا الدستور الذى ينظم الحياة المشتركة للمواطنين ،  
ولم يكن للقانون من غرض الا تعيين مكان الفرد في المجتمع وتحديد  
وظيفته في حياة المدينة ، وكان تالف الفرد حقوق لم تكن وليدة مصلحته  
الشخصية ، بل كانت حقوقا تابعة لمركزه في الجماعة . كذلك كانت على  
المواطن تكاليف والتزامات لم تفرضها الدولة عليه والما نجمت عن  
حاجته الى اظهار مواهبه وامكانياته (٣٠) .

لهذا برزت في ذهن كل اغريقى نتيجة الحياة المشتركة المتجانسة  
في المدن الاغريقية فكرتى الحرية والقانون التى قام عليهما كل النظام  
السياسى ، فحب الاغريقى للحرية لم تمنعه من احترام القانون وذلك  
لأنه لم يتوهم فى يوم من الأيام أن له حقاً موروثاً فى أن يفعل ما يشاء  
أو يعتقد أنه مكلفه بواجباته من قبل الآلهة ومن هنا انتفى التعارض بين  
قوة الدولة وحرية الفرد فى المدينة الاغريقية . وما الحرية وسياسة  
القانون الا مظهران مكملان للحكم الصالح عكس الدولة التى يسودها  
طاغية لأن حكم الطغاة أسوأ نظم الحكم (٣١) .

ويمكن القول نتيجة ما قمناه من الملامح الرئيسية للنظم السياسية  
وما انطوت عليه من قيم أخلاقية متفاوتة تبعا للاتجاهات السياسية داخل  
دول المدينة الاغريقية التى كانت تتأرجح بين الارستقراطية  
والديمقراطية والاوليجاركية والديمقراطية والموناركية الاستبدادية .

وإذا حللنا العمل السياسى فى المدينة الاغريقية بصفة عامة فنجد

---

(٢٨) م . س : ص ٧٠٦ .

(٢٩) م . س : ص ١٤ .

(٣٠) م . س : ص ١٩ .

(٣١) م . س : ص ٢١ .

مصدر هذا العمل السياسى هو الحكومة الديمقراطية فى أسبرطة المتسمة بالطابع المسكرى بينما كانت الحكومة الديمقراطية فى أثينا تقوم على الحرية واحترام القانون لأنها دعتا إلى الحكم الصالح عكس الحكم الفاشم الموجود فى أسبرطة المتمد على القوة العسكرية والبطش حيث تمثل حكم الطغاة وهو أسوأ النظم السياسية فى نظر الإغريق .

## ٢ - السوفسطائيون

تتلخص تعاليم السوفسطائية فى قول بروتاجوراس « الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، هو مقياس وجسود ما يوجد منها ، ومقياس لا وجود مالا يوجد (٣٢) » بمعنى أن الإنسان مقياس جميع الأشياء ، فيما يراه موجودا فهو موجود وما لا يراه موجودا فليس بموجود (٣٣) .

ويذهب السوفسطائيون إلى أن القيم والمبادئ فى مجال الأخلاق متغيرة بتغير الزمان والمكان ، كذلك الحقائق فى مجال المعرفة نسبية متغيرة وليست مطلقة ثابتة . كما ذهبوا إلى أن القوانين الوضعية قد سنت لتحقيق أهداف واضعها ، ومن ثم ينبغى على الفرد العاقل أن يحاول تجنب العمل وفق القوانين الوضعية والتي تعتبر عقبات غير طبيعية لرغباته (٣٤) ، ومن ثم عليه العمل وفق منفعة الخاصة حتى تكون القوانين الطبيعية هى التى لها الغلبة على القوانين الوضعية التى شرعتها الدولة ، لأن الدولة مخلوق صنعه الإنسان ولا سيادة لمصنوع على طبيعى - ومن ثم نجد كاليكز السوفسطائى ينادى بأن تناس أمور الدولة بالقوة والسلطة المباشرة العنيفة ، لأن الطبيعة تخبرنا دائما بأن العدل يقتضى أن ينال الأخيار أكثر من الأشرار وأن ينال الأقوياء أكثر من الضعفاء ، حيث أن العرف من صنع الأغلبية الضعيفة الذين يصنعون قوانينهم ويوزعون ثنائهم أو لومهم حسب ما تملبه عليه أنفسهم ومصالحهم (٣٥) وبالتالي فإن معيار الصحة للقوانين والعادات والأخلاق نسبى وليس مطلقا لأن هذه القوانين ما هى إلا نظما تعاقدية وضعها

(٣٢) م - س : ص ٣١ .

(٣٣) دكتور : محمد على إبريوان : تاريخ الفكر الفلسفى والفلسفة اليونانية ، ج ١

ص ١٠١ .

Burgess, J. B. : Introduction to History of Philosophy, p. 88. (٣٤)

Barker, E. : Greek Political Theory, p. 128.

(٣٥)

نظر من أذكىء البشر للسيطرة على الجماعة أخلاقيا واجتماعيا واقتصاديا ،  
خالفين ، كاللغة ، كالفنون ، وأيضا كالدولة كلها أمور تقوم على  
التعاقد (٣٦) .

ويتضح لنا أن مبدأ سيادة الفرد يقوم مباشرة على الحق الطبيعي  
للقوة مع التسليم بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعها وليس القانون  
الوضعي ولا الدولة ومن هنا لابد أن يكون مبدأ سيادة الحكام في الدولة  
تعتمد على الحق الطبيعي للقوة عند السوفسطائيين .

وقد كان سقراط هو أول من نبه إلى هذه الكارثة التي حاقت  
بالديمقراطية من تعاليم السوفسطائية ، فتصدى لتعاليمهم وتكهن في  
النهاية أن يعيد للقوانين الوضعية قدسيتهما في قوله بأن القوانين المكتوبة  
ما هي إلا صورة أو نموذج من القوانين الإلهية المكتوبة (٣٧) .

وبذلك يمكن القول بأن الدولة عند سقراط تتمثل في احترام الأفراد  
لقوانينها ، وأن مصلحة الفرد تتفق مع مصلحة الجماعة ، وأن الخير الفردي  
لا يتفصل عن الخير العام ، وبذلك هدم سقراط مبدأ المنفعة الشخصية  
والسيادة للأقوى ، كما طالب بالعودة إلى حالة الطبيعة الأولى في أن يكون  
الحاكم حكما فيلسوفا كقوله « أن الذي يحكم الناس لابد أن يكون  
أحكم الناس » (٣٨) .

لقد أفقد سقراط المعرفة من الشك السوفسطائي بأن جعل الحقائق  
ثابتة ، أما في مجال الأخلاق فقد دد الأحكام والقيم والمبادئ الخلقية  
إلى مبادئ عامة تصدق في كل زمان ومكان ، وأوجد بذلك مقياسا ثابتا  
تقاس به خيرة الأفعال وشرورها .

وعلى أية حال فإن سقراط يعتبر أول من وضع اللبنات والارماصات  
الأولى لقيام الدولة المثالية التي لا تفصل بين السياسة والأخلاق ، بل  
تعمل على تلازمهما ، حيث نجد بعد ذلك أفلاطون وأرسطو يتبعان منهجه  
ويسيران على دبره فلا غرو أن سقراط نقطة البدء التي صدرت عنها  
اتجاهات الفلسفة الخلقية اليونانية التي جاءت بعده (٣٩) وكذلك نقطة  
البدء للفكر السياسي اليوناني الذي جاء بعده .

(٣٦) دكتور : محمد علي أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي ( الفلسفة اليونانية ) ،  
ط ١٠٣ .

(٣٧) د علي عبد المطلب محمد : الفكر السياسي الغربي ، ص ٤٣ .

(٣٨) م : ص : ٤٤ .

Sidgwick, H. - History of Ethics, p. 12. (٣٩)



أما الأفلاطون فقد أيد قيام المبادئ العامة والقيم المطلقة كما اعتبر الخير هو السعادة التي هي غاية كل فعل أخلاقي ، بل أكثر من هذا قرن السعادة بالمعادلة ٠ ولذا يرى أفلاطون أن يحقق الخير في الدولة إنما يتمثل في العدالة سواء للمدينة أو الفرد ولذا يكفي الإنسان معرفته بالقيم الأخلاقية لكي يسلك سلوكاً فاضلاً في ظل نظام سياسي معين ، ومن ثم فالمجتمع السياسي عند أفلاطون - أي الدولة - لا يقوم بدون فضيلة بمعنى ارتباط الإنسان الأخلاقي بالإنسان السياسي الذي هو هو أي ارتباط السياسة بالأخلاق ارتباطاً وثيقاً في الدولة من خلال دعوته في المدينة الفاضلة التي يحكمها فيلسوف ، والذي يوضح دستوراً وقوانينها وله حق تعديلها بما يتفق مع مصلحة الجماعة ، دون تدخل من حانب الشعب نفسه ، وهنا نجد سيادة الحاكم سيادة مطلقة قائمة على المعرفة وموجهة نحو تحقيق الصالح العام ولكنه يصعد عن هذه الدولة المثالية إلى الدولة المقيدة بالقوانين ، لأن البشر بدون قوانين لا يختلفون إطلاقاً عن أشد البهائم وحشية (٤٠) . ولهذا قسم الدولة إلى نوعين أساسيين ، الأول منها دول يسود فيها القانون وهي الدول : الملكية أي حكم الفرد العادي ثم الأرستقراطية التي يحكمها عدد قليل ، ثم الديمقراطية ويحكمها الناس كلهم ، وأما النوع الثاني من الدول فهي التي يسود فيها القانون كدولة الطغيان التي يحكمها فرد مستبد أو دولة تيموقراطية وهي بمثابة حكومة عسكرية ويقول عنها الدكتور أبو ريان بأنها حكومة الأئمة والأمجاد (٤١) ثم الدولة الأوليغاركسية وهي حكم عدد قليل لهصلتهم الشخصية ٠

وينتهي أفلاطون مفضلاً الدولة المختلطة التي تجمع بين النظام الملكي وحكمته وحرية النظام الديمقراطي (٤٢) وبهذا التصور الأفلاطوني فإنه وضع السلطة السياسية على أساس جديد بحيث لا يتعارض صالح الفرد مع الخير العام للدولة ٠

أما أرسطو فقد انتهج نهجاً واقعياً في معالجته لنظام الدولة السياسي بأن جعل سيادة الدولة هي سيادة الدولة الدستورية التي تعتمد على سيادة الطبقة الوسطى التي تستمد مزاياها من المزايا الأخلاقية

(٤٠) دكتور عبد الكريم أحمد : أسس النظم السياسية ، ص ٢٥ ، الهيئة العامة للكتاب والأجهزة العلمية ، ١٩٧٣ .

(٤١) دكتور محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر السياسي ، ج ١ ، ص ٢٥٨ .

(٤٢) John Bowle : Western Political Thought from the Origins to Rousseau (London, 1961), p. 28.

التي يتصف بها أفراد هذه الطبقة الوسطى التي هي خير شكل للمجتمع السياسي .

ويعنى الحكومة الدستورية عند أرسطو هي التي تعمل على ربط الأخلاق بالسياسة عن طريق مبدئين أحدهما هو أن الحياة السعيدة حقاً هي حياة الخيرية التي يعيشها الفرد في حرية من العوائق وثانيهما هو أن الخيرية تشتمل على وسط بين طرفين ، ويتبع هذا أن خير حياة هي الحياة التي تتكون من وسط هذا النوع الذي يستطيع أن يبلغه كل فرد ، وأبعد من ذلك أن المقاييس ذاتها التي تقرر أن يكون لهيئة المواطنين أسلوباً في الحياة حسن أم سي ، يجب أن تنطبق أيضاً على الدستور لأن الدستور هو طريقة الحياة لهيئة المواطنين (٤٣) وبذلك يؤكد أن خير دولة هي التي تستند على الطبقة الوسطى التي تكون فيها الحكومة الصالحة .

ويتفق أرسطو مع أفلاطون على تفضيل الدولة التي يسود فيها القانون ، كما أخذ عن أفلاطون أيضاً فكرة تقسيم الدول ولكنه يرى أن الدولة المختلطة هي التي تقوم على مزيج من الارستقراطية والديمقراطية وليس الملكية والديمقراطية كما قال أفلاطون .

ويمكن القول أن أرسطو يرى أن القانون في أية دولة صالحة يجب أن يكون هو السيد الأعلى وليس أي شخص كائناً من كان بالتالي جعل الحكم الدستوري المعتمد على القانون يتميز بمناصر ثلاثة أساسية (٤٤) :

١ - أنه حكم يستهدف الصالح العام وليس طبقة معينة أو لفرد معين .

٢ ، أنه حكم قانوني تنظمه قواعد عامة وليست أوامر تحكيمية أو تمسقية بمعنى أنه يتم في إطار قواعد معروفة مسبقاً وفي حدود ما تسمح به الأعراف السائدة .

٣ - حكم دستوري لا يستند إلى القوة وإنما يستند إلى رضا الرغبة عن الحكومة بإرادتهم الحرة .

وبذلك جعل أرسطو الهدف نقطة اهتمامه في أنواع الحكم ومن ثم

---

Barker, E. : The Politic of Austolle : Book IV, XI. (٤٣)

(٤٤) جورج . ه . سباين : تطور الفكر السياسي ، ج ١ ، ص ١٢٠ ، دكتور عبد الكريم أحمد : أسس النظم السياسية ، ص ٣٦ .

كان أفضل أنواع الحكم عنده ما كان هدفه للمصلحة العامة ، ورضاء  
الريعية عنه دون أن يكون قائما على تسلط وقهر واستبداد .

وهنا حدد أرسطو الهدف الحقيقي من الدولة بأنه تحقيق أفضل  
حياة ممكنة لمن يعيشون فيها ، وبذلك اعتبر الدولة النوع الوحيد من  
الاتحادات البشرية الذى يتمتع بصفة « الاكتفاء الذاتى » بالإضافة  
الى أن المواطن فى دولة المدينة هو من لديه صلاحية المشاركة فى عمليات  
الحكم المختلفة . وقصارى القول أن هدف الدولة عند أرسطو ارتقاء  
مواطنيها خلقيا بعد أن أقامها على السيادة الدستورية المتمثلة فى الطبقة  
الوسطى التى هى الوسط العادل لأنها تمثل السيادة أو السلطة  
السياسية فى الدولة فى إطار القواعد العامة المتمثلة فى القوانين التى  
تهتم بالمصلحة العامة ورضاء لناس بها وبذلك يؤكد أن خير دولة هى التى  
تستند الى الطبقة الوسطى التى يكون فيها الحكومة الصالحة .

## ٢ - العصر الوسيط

( القديس أوغسطين - توما الاكوينى - الجيبرى دانتى )

سادت الديانة المسيحية الامبراطورية الرومانية ، وأصبحت الدين  
الرسمى لها فى القرن الرابع الميلادى ، فكان طبيعيا أن تكون ذات تأثير  
بالغ فى الحياة السياسية والأخلاقية كما سنرى . وبعد القرن الرابع  
الميلادى لم تعد الامبراطورية الرومانية تمثل وحدة سياسية متماسكة  
تخضع لحكم مركزى واحد يسيطر على جميع أنحاءها كما كان الحال من  
قبل . ونتيجة الغزوات المتتالية من القبائل الجرمانية المتحررة من أواسط  
آسيا على أوروبا لم تعد الامبراطورية الرومانية ككولة بل انقسمت أوروبا  
الى وحدات مستقلة عرفت باسم الاقطاعية Feudality وهى مستقلة  
تماما عن كل سلطة خارجية وعرف هذا النظام بالنظام الاقطاعى  
Feudalism وكانت نظم الحكم فيها مستمدة من التراث الاغريقى  
والرومانى والمسيحى بالإضافة الى بعض التقاليد الجرمانية التى حملتها  
قبائل الغزو معها .

لقد اهتم التفكير السياسى والأخلاقى فى العصر القديم بالنزعة  
العقلية مما يجعل المذهب العقلى منافيا تماما مع الروح المسيحية التى  
أقامت أخلاقها على الوجدان والعاطفة (٤٥) ، كما جاهره المسيحية

بأن الله هو الذى يحدد الفضيلة ويميز الخير والشر ، بالاضافة الى توضيحها بأن الشهوة تستعيد الناس ، وأن خلاصهم من شرورها يمكن فى وجود قوة تعينهم على ذلك الخلاص حيث المثل الأعلى الذى لا يتحقق الا فى حياة أخروية نتيجة حياة الأخلاقية النظيفة فى الدنيا .

لذا نجد المسيحية قد أضافت بعض المفاهيم الدينية الى التراث السياسى بأن استبدلت مفهوم الحاكم الاله الذى تقام له الطقوس رسميا بعد وفاته أو حتى فى حياته (٤٦) ، والمناقض لتعاليم المسيحية بأن جعلت الحاكم ممثلا للسلطة الالهية على الأرض لأن كل سلطة هى من عند الله ، كما جعلت الدولة تنظيما فرضته الحكمة الالهية على البشر ، ليس لها أصل آخر سوى ذلك ، وبناء على هذا المفهوم أكدت وجوب طاعة الحاكم أيا كانت تصرفاته ورغم ذلك التصبور ، ظهر الصراع بين الحاكم والسلطة الكنسية ، لتدخل الحاكم فى شئون الكنيسة وتعاليمها ، الأمر الذى دفع بالمسيحيين الى تقديم طاعة الله على طاعة الحاكم مما نتج عنه سلطتان : سلطة دينية يرأسها البابا وسلطة دنيوية يرأسها الامبراطور ، مما جعل المسيحي خاضعا لنوع من الالتزام الثنائي الذى لم تعرفه قواعد الأخلاق فى عصور الوثنية القديمة . فلم يكن المسيحي مطالباً بإعطاء ما ليقصر ليقصر فحسب ، ولكنه كان مطالباً أيضاً بإعطاء ما لله لله (٤٧) .

هذا الالتزام الثنائي بين الله والحاكم قد دفع بعض المفكرين الى التوفيق بين هاتين السلطتين الروحية والزمنية مثل القديس أوغسطين والقديس توما الاكوينى وجاء رأى آخر - يخالفهما - يدعو الى عدم سيطرة الكنيسة على الدولة يعبر عنه دالتى خير تعبير :-

كان القديس أوغسطين (٤٨) يؤمن بأن « كل سلطة أرضية قائمة بأمر الله » (٤٩) ، كما اعتبر « ظهور الكنيسة المسيحية بداية مرحلة

(٤٦) Sabine, G. H. A, History of Political theory, p. 147 New York, 1949.

انظر الترجمة العربية للاستاذ جلال حسن المدوى الجزء الثانى ص ٣٦٣ - ٣٧٣ .  
(٤٧) سبائين : تطور الفكر السياسى : ترجمة جلال حسن المدوى الجزء الثانى ص ١٧٧ دار المعارف الطبعة الثانية ، عام ١٩٦٩ .

(٤٨) القديس أوغسطين : فيلسوف مسيحي من أعظم مفكرى العصر الوسيط .  
( ٣٥٤ - ٤٣٠ م ) أهم كتبه مدينة الله .

(٤٩) سبائين : الجزء الثانى ، ترجمة جلال الصرونى ، ص ٣٧٧ .

جديدة في الصراع بين قوى الخير وقوى الشر ، ومن هذه المرحلة أصبح خلاص الانسان مرتبطا بمصالح الكنيسة ، كما أصبحت هذه المصالح في مستوى أرفع من أية مصالح أخرى (٥٠) » . لهذا جاءت مدينة الله city of God عند أوغسطين محاولة للدفاع عن المسيحية بالإضافة الى أنها عملية توفيق بين السلطتين الروحية والزمنية .

فمدينة الله للقديس أوغسطين تمثل بناء « فئاليا » تتكون من مملكتين احدهما سماوية والثانية أرضية ، بحيث تخضع الثانية للأولى لكي تحكم الكنيسة العالم (٥١) ، بل لقد ذهب أوغسطين الى أن « المدينة الأرضية هي مدينة الشيطان والأشرار من الناس جميعا والمدينة السماوية هي المجتمع الذي يضم من تطهرت روحه وتخلص من الخطيئة في هذا العالم والعالم الآخر ، وأن هاتين المدينتين ستختطان وتنداخلان طول الحياة ، ولا تنفصلان الا يوم الحساب » (٥٢) مع الأخذ في الاعتبار تغليب السلطة الكنسية على السلطة الدنيوية حيث قرن العدالة بالمسيحية ، على أن تستمد القوانين الوضعية أصولها من القانون الإلهي حيث يقول أوغسطين : « ان الغضايل اذا انقطعت صلتها بالله كانت رذائل (٥٣) » .

أما القديس توما الأكويني (٥٤) فقد احتفظ بجوهر السلطة الديني المقدس وتعاليم المسيحية ، بأن أقام دولته على تقسيم ثلاثي : الأول هو مبدأ السلطة من عند الله وبذلك احتفظت السلطة بطابعها الديني والثاني هو ضرورة السلطة أي النظام الدستوري سواء كان ملكيا أو ديمقراطيا أو مختلطا ، يحدده الشعب ، والثالث هو الممارسة للسلطة تكون في تفويض الشعب للحاكم ، وللشعب أن يستردها اذا أساء استعمالها ، وهكذا ظل مفهوم التفويض الإلهي غير المباشر قائما ولكن الصلة هنا بين الله والحاكم ليست الكنيسة بل الشعب (٥٥) .

(٥٠) م : ص : ص ٢٧٨ .

(٥١) Dunning, W. A. : A History of Political theories ancient and Medieval, Book, 1. p. 157, New York 1902.

(٥٢) سياين : الجزء الثاني ، ترجمة جلال الصروسي ، ص ٢٧٧ .

(٥٣) د : توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص ١١٢ .

(٥٤) فيلسوف لاحري ( ١٢٢٥ - ١٢٧٤ م ) أهم مؤلفاته المجموعة اللاهوتية وشرح القوانين .

(٥٥) سياين : الجزء الثاني ، ترجمة جلال الصروسي ، ص ٣٥٠ - ٣٦٢ .

لقد وضع القديس توما الاكوينى نظاما واحدا معقولا يشمل الاله والطبيعة والانسان حيث يجد المجتمع والسلطة المدنية مكانهما اللائق فى ظل هذا النظام . وفى ضوء هذه النظرية التى أدلى بها توما الاكوينى تعتبر نظريته أكثر تمبيرا ونضجا عن العقائد الدينية والخلقية التى قامت عليها مدينة القرون الوسطى .

أما **اليجيرى دانتي** (٥٦) فقد دافع عن استقلال الامبراطور ضد السيطرة البابوية ، حيث رأى أنه لا أمل فى سلام ما لم تتوحد الامبراطورية تحت سلطة كاملة يرأسها الامبراطور لأن سلطة الامبراطور مستمدة من الله مباشرة وهما بذلك مستقلة عن الكنيسة ومع اعتراف دانتي بسلطة البابا الروحية الا أنه يرى أن لا يمتلك السلطتين الدنيوية والروحية متحدثين سوى الله ولهذا فإنه لا يملو على الامبراطور أحد من البشر (٥٧) .

ويمكن القول بأن دانتي كان أحد المعارضين الأقوياء لسيطرة الكنيسة على الحكم مناديا فى كتابه « الموناركية » بأن السلطة الدنيوية المتمثلة فى الامبراطور ليست خاضعة بالرة للسلطة الكنسية ، لأن طريق الحياة الأرضية مختلف فى الوسائل والغايات عن طريق الحياة الأبدية مقررًا أن ارادة الله مثلة فى تكون الدولة وفتوحاتها بفاية تحقيق الحكومة العالمية (٥٨) .

من هذا يتبين أن الديانة المسيحية لم تحمل فى طياتها أى نظام أو فكر سياسى محدد ، وإنما حصرت نطاق اهتمامها فى تغليب الجانب الدينى والأخلاقي على نظام الحكم فى دولة المصور الوسطى .

### ٣ - عصر النهضة

( مكيا فيلى - مارتن لوتر - جان بودان )

كان فضل عصر النهضة الأوروبية فى توجيه التفكير الاخلاقي الحديث الى احياء النزعة العقلية والشيفف باحياء التراث اليونانى والرومانى

(٥٦) شاعر ايطالى ومفكر سياسى ( ١٦٦٥ - ١٣٢٩ م ) أهم مؤلفاته الكوميديا الالهية والموناركية .

(٥٧) سياين : الجزء الثانى ، ترجمة الروسى ، ص ٣٦٣ .

(٥٨) د - بطرس غال ود - محمد خيرى عيسى : المدخل فى علم السياسة ، ص ١٢٠ - ١٢٢ .

وانى الانصراف المتعمد عن لاهوت المصور الوسطى ، والعمل على تشييد قوانين أخلاقية مستقلة عن اللاهوت ، وقد ساعدت على هذا - بطريقة مباشرة - حركات الإصلاح الدينية التي هزت الكنيسة الكاثوليكية . وبالتالي انعكس هذا الموقف على الدولة لتظهر بقوة صريحة بفصل الدين عن الدولة ويمثلها يقولو مكيا فيلى (٥٩) .

وقبل أن نعرض لفكر مكيا فيلى السياسى والأخلاقي ، نرى أن تشير الى التنظيم السياسى الذى ظهر بداية من القرن الخامس عشر واستمر حتى القرن السابع عشر الميلادى . وهذا التنظيم السياسى هو الذى يعرف باسم الدولة الاقليمية التى تكونت مع مرور الوقت من هذه الوحدات الاقطاعية المستقلة لتكون مملكة على رأسها ملك منتخب من رؤساء هذه الوحدات بحيث يخضع لجميع الأعراف والتقاليد السائدة بوصفها مجموعة من القواعد تمثل ما نعرفه اليوم بالقانون .

وتتسم الدولة الاقليمية بأنها تقبل اقليما معيناً تحده الحواجز الجغرافية وصار ما هو داخل هذه الحدود ملكاً لجماعة من الناس ، يمثلين فى ملوكهم ، ولها سيادة بمعنى أن الدولة الاقليمية تملك السيطرة والسلطة الكاملتين على الاقليم كله دون منازع من أية سلطة أخرى داخل الاقليم أو خارجه ، بالإضافة الى أن الدولة الاقليمية صار فيها مفهومان الجنسية Nationality هو أساس علاقة الناس الذين يعيشون فيها بدلا من رابطة الدين والقرابة والعلاقات الاقطاعية التى كانت سائدة من قبل .

وكانت الدولة الاقليمية تقوم على فكرتين احدهما تنصب على مفهوم السلطة والحكم الذى يقوم على مبدأ الحق الالهى . القس للبلوك الذى يقتضاه تعتبر السلطة من عند الله ، ومن ثم فيكون الحاكم مطلق السلطة دون قيد أو شرط وليس مسئولاً أمام أحد عن تصرفاته وصار الناس تبعاً لذلك ملزمين بطاعته لأنه يستمد سلطته من الله ، أما الفكرة الثانية فهى تتعلق بالجانب الاقتصادى للدولة الاقليمية ، فقد ارتبطت بمجموعة من الأفكار الاقتصادية عرفت باسم المبرسية التجارية ( المراكنتيلية ) هدفها أن تجعل من النشاط الاقتصادى أساس قوة الدولة ونفوذها وزيادة هيبتها وتجعل حدود المصالح الاقتصادية مرتبطة بحدود اقليم كل دولة (٦٠) .

(٥٩) 'فكر سياسى إيطالى' (١٤٦٩ - ١٥٢٧ م) من أهم مؤلفاته د الأمير م .

(٦٠) MacIver : The Modern State p.p. 125-126 : (London, 1940).

ونتيجة هذه الأفكار والعوامل أصبحت للدولة شخصية معنوية مستقلة عن الحكام في مواجهة مبدأ الحق الإلهي للملوك ، وبفعلها أصبحت الدولة هي صاحبة السلطة السياسية ، وصار الحاكم نفسه أدواتها وهذه الظاهرة تعرف في علم السياسة باسم " تأسيس السلطة " إحدى المقومات الرئيسية في ظهور الدولة الحديثة (٦١) .

لقد رأى مكيافيللي أن أسباب فساد السياسة وتدهور العمل السياسي إنما ترجع بالدرجة الأولى إلى تدخل الأخلاق ومعاييرها المفروضة ، وأيضا إلى ضغوط الكنيسة المستمرة ، مما جعله ينادي بإقصاء الأخلاق والدين عن دائرة السياسة ، وقيم نسقها السياسي متضمنا حقيقتين هما :

١ - الدولة باعتبارها أقصى صورة من صور التجمعات ، وبالتالي تعلق على أي فرد أو مجتمع ، مدامت قادرة على تحقيق رفاهية أفرادها وحمايتهم .

٢ - اهتمام الذات بالشئ المادى الذى يمثل العامل الرئيسى للبواعم الإنسانية .

والسياسة عند مكيافيللي هي فن يخضع لحساب دقيق للاهتمامات الإنسانية في أي ناحية ، يركز الاستعمال الذكي لأبهر الوسائل العملية في مقابلة الصعاب التي تعوق هذه الاهتمامات (٦٢) ، مؤكدا على تطبيق هاتين الحقيقتين بدون ما أدنى اهتمام بالمعايير الأخلاقية وذلك لإيمانه بأن السياسة لا تتشكل من مذهب أخلاقي ، ولا تصب في ذاتها في دائرة القيم الأخلاقية ، بل يرى العكس أنها ، أي الأخلاق تتشكل طبقا للسياسة (٦٣) .

ويقول مكيافيللي : " اننى أعتقد تماما أن كل انسان سيوافقنى على أي خير الأمير أن يستغل من الصفات ما يشاء في سبيل رفعة غير ناظر الى قيمة أخلاقية أو دينية ، فهناك من الفضائل ، قد تؤدي الى تدهور

(٦١) - ثروت بدوى : النظم السياسية ، ص ٢٣ - ٢٤ ، القاهرة ١٩٦٢ .

Maxy, C., Philosophies, p.p. 1296-1300.

(٦٢)

Dunning : W. A. : Political Theories, Book I, 298 Everyman

(٦٣)

Library 1908.



وانهيار حكمه ، كما أن هـنـاك من الرذائل ما قد تؤدي الى انهياره ورفعته (٦٤) .

والأمير العاقل عنـده مكيا فيلي هو الذى يعتمد على ما يقع تحت سلطانه ، لا تحت سلطان الآخرين ، وأن يرهـبـه الناس حتى يتمكن من تحقيق أهدافه . ومن هنا نرى أن التنظيم السياسى عند مكيا فيلي يميل الى النظام الموناركى أى حكومة الفرد الواحد المتميزة بالقوة والدهاء ، الذى يعتمد فى سياسته على أساليب الحكم العملية وفن الحرب ، حتى يمكن القول أن الطابع العملى فى سياسته قد طغى على العمق الفلسفى لاهتمامه بالتجربة والمشاهدات السياسية والتاريخية جعلته يستن قاعدة لا أخلاقية لتبرير سياسة الحكم أو الأمير الا وهى « الغاية تبرر الوسطة » (٦٥) .

لقد أقر مكيا فيلي علنا استخدام القسوة والفسد والقتل أو أية وسيلة أخرى شريطة أن تستخدم جميعا بالقدر الكافى من الذكاء والسرية كى تصل الى غاياتها ، ومن ثم فالحاكم باعتباره خالق الدولة ليس خارج القانون فحسب ، ولكنه خارج الأخلاق أيضا اذا كان القانون يسنها ، وليس من مستوي يحكم به على أفعاله سوى نجاح وسائله السياسية لتوسيع نطاق قوة دولته واستمرارها (٦٦) ، وبذلك تكون الدولة والقوة وراء القانون السلطة الوحيدة التى تحتفظ بـصاـمك المجتمع من أنانية البشر التى تنزع بطبيعتها الى العدوان ، فلابد من حكم استبدادى يحقق هذه الدولة عن طريق ضرورة استقلال السياسة عن الأخلاق والدين . ومن ثم يعتبر مكيا فيلي رمز السياسة البحتة (٦٧)

The symbol of pure politics

أما هاوتن كوتلر (٦٨) فقد ظهر فى ألمانيا ، وقاد حركته الإصلاحية الدينية ، معارضا ومهاجما بيع صكوك الفـران ، لأنه عمل بعيد كل البعد عن الدين لأن الايمان يكون عن طريق الخلاص وحده وليس عن طريقها لعدم حاجة الانسان الى البابا أو القساوسة ، لأنه يستطيع الحصول على

(٦٤) Machiavelli : The Prince. p. 113.

(٦٥) نيقولا مكيا فيلي : الأمير ، ترجمة خيرى حساد : الباب الثامن عشر ص ١٥١ .

(٦٦) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، ترجمة د. خالد البراوى ، ص ٤٨١ ، دار الأفاق الجديدة ببيروت ، الطبعة المشرقة ٧٩ .

(٦٧) Croce, B. : Politics and Morals, p. 44. Pub. :

J. Allen & Unwin Ltd, London.

(٦٨) مسلح دينى لاثى ( ١٤٨٣ - ١٥٤٦ م ) .

الفقران. من الرب رأسا دون وساطة ، حيث أن مهمة الأكليروس منحصرة  
في التشير ومملكة الرب والخلاص (٦٩) .

كما طالب لوثر أن تكون السلطة الكنسية في يد جمعية عامة مكونة  
من رجال الدين وغيرهم من المهتمين بالشئون الدينية ، وعدم قصر هذه  
السلطة في يد البابا وحده ، وبذلك فتح الباب في أحقية كل مواطن في  
أن يكون روحانيا عضوا في الكنيسة ، وبذلك قضى لوثر على النفوذ  
الكنسي بأن جعل رجال الأكليروس موظفين ينظمون الحياة المسيحية دون  
امتلاكهم أى استثناء خاص يربطهم بالنظام السياسي أما فيما يتعلق  
بالمقيدة ، فكان يرى لوثر أن جميع المسيحيين سواء بسواء ، لأن الانجيل  
هو المرجع الوحيد لهم دون الكنيسة ورجالها ومن ثم تكون الحكومات  
المدنية عنده ذات طبيعة إلهية ، وإنها ضرورية حيث تستمد سلطتها من  
الله ، لأن الانجيل هو رائد المسيحي ومرشده ، أما بالنسبة لتأثير المسيحي  
فيلزمه رائد آخر هو حاكم مدني يحقق السلام والنظام ، وبالتالي فواجب  
المسيحي تغيير المسيحي طاعة الحاكم وتنفيذ أوامره وعدم الخروج عليه  
حتى ولو كان مخطئا (٧٠) ، وبذلك يرفض لوثر فكرة الثورة تماما .

ورغم دعوة لوثر الى عدم تسلط رجال الأكليروس وتحكمهم في  
النظام السياسي وجعل المواطنين سواء بسواء ، الا أنه لم يغفل دور الدين  
في الحكم المدني مما جعل الدولة عنده ذات صبغة دينية وطبيعية إلهية .  
كما أن هذه الدعوة أيضا مهنت للمفكرى النصر الحديث الفرصة لتأكيد  
فصل السياسة عن الأخلاق والدين .

أما جان بودان (٧١) فقد هاله الانشقاقات الدينية والحروب الدامية  
والطويلة في فرنسا مما جعله يفكر في علاج للموقف ، فنسأدى بوجود  
سلطة عليا في الدولة المركزية وقوية فوق كل القوى الدخيلة والمتصارعة  
وفي مواجهة القوى الخارجية التي تعمل في التفتت الداخلي . وهذه  
السلطة العليا تميز الدولة عن سائر التجمعات البشرية الأخرى ولذا يقرر  
بودان أن المواطن هو من يخضع لهذه السلطة ، فالسيادة شرط الدولة

(٦٩) د. علي عبد المطلب محمد : الفكر السياسي الغربي ، ص ١٩١ ، دار الجامعات  
للطبعة عام ١٩٧٥ .

(٧٠) م . ص : ص ١٩٣ .

(٧١) مفكر سياسي وقانوني فرنسي (١٥٣٠ - ١٥٩٦ م) من أهم مؤلفاته كتاب : مدنة  
كتاب عن الجهورية .

(٧٢) دكتور عبد الكريم أحمد : أسس النظم السياسية ، ص ٩٤ .

والخضوع للسيادة هو شرط المواطنة. (٧٢) ومن ثم كانت دعوته للتسامح الديني بين جميع الفرق الدينية وإمكانية السماح بوجود أديان عدة داخل دولة واحدة (٧٣) ، ومن ثم جاء نسقه السياسي لتحقيق مبادئ النظام والوحدة والسيادة التي يجب أن تقوم عليها دولة يسودها النظام .

لهذا رأى بودان أن صاحب السلطة أو السيادة هو نائب عن الله في الأرض وصفة النيابة تحتم عليه أن يرمي العدالة الإلهية في حكمه بين جميع المواطنين دون تفرقة ، كما يحتم على الرعايا منحها الطاعة المقدسة ، وبذلك يقرر بودان المبدأ الأخلاقي وهو الطاعة من الرعية للحاكم لأنه معقد السيادة الذي يضع القوانين ولا يخضع لها بينما لا يشرع القانون الإلهي وإنما يخضع له بمعنى أن القانون الدينيوى يعتمد على إرادة ذلك الحائز على القوة العظمى للدولة - أى الملك أو الحاكم - وعلى ذلك يستطيع أن يربط رعاياه بالقانون دون أن يرتبط هو بذلك لقانون (٧٤) ومن ثم فنرى بودان يفضل نظام الحكم الموناركي أى حكومة الفرد الواحد وليس من الضروري أن يكون شكل الدولة يتفق مع شكل الحكومة ، حيث يتحدد شكل الدولة طبقاً لعناصر السيادة الموجودة فيها ، ومن ثم فالدولة الديمقراطية قد يكون لها حكومة موناركسية مثل بريطانيا فبى دولة ديمقراطية وحكومتها موناركية مثلة في الملك أو الملكة ، بينما الحكومة الجمهورية قد تكون السيادة فيها في يد شخص واحد هو رئيس الدولة (٧٥) بمعنى أن بودان قد أقام تصنيفه للدولة على أساس عتدى ، فحينما تكون السيادة في يد فرد واحد تكون الدولة موناركية ، أما إذا كانت السيادة في يد أقلية حاكمة تكون الدولة استقراطية ؛ أما إذا كانت السيادة في يد الأغلبية فإن الدولة تكون ديمقراطية (٧٦) .

وهنا يمكن القول بأن بودان أخرج فكرة السلطة ذات السيادة من سجن اللاهوت حيث أبعدنا عن نظرية الحق الإلهي حتى يمكن للحاكم أن يسوس الرعية رغم اختلاف مذاهبها الدينية حيث أقام سيادته على مبدأ التسامح الديني .

(٧٢) سبين : الكتاب الثالث ، ص ٥٤٩ .

Cooker, F. W. Reading in Political Philosophy, p. 317. (٧٤)

Mary : Political philosophies : p. 169. (٧٥)

Dunning : Political theories, Book 3, p. 104. (٧٦)

## ٤. المصير الحديث (هوبز - لوك - روسو)

**Nationalism:** وقفة تميزت المرحلة الحديثة بظاهرة القومية التي نشأت أيضا بمرور الوقت نتيجة مفهوم الجنسية الذي حل محل الانتماء القبلي أو الديني أو الاقطاعي . وقد ارتبطت ظاهرة القومية بعناصر ومشاعر أخرى جعلت الاقليم وطنًا وتراجعت أمامها الروابط الأخرى شيئا فشيئا بحيث صارت تحتل مركز الصدارة في شئون البشر بالإضافة الى مجموعة الأفكار السياسية والاجتماعية التي ارتبطت بالدولة القومية ولاسيما أفكار العقد الاجتماعي الذي مستنأوله عند كل من هوبز ولوك وروسو فيما بعد .

يعتبر توماس هوبز (٧٧) فيلسوف مادي صرف ، حيث يرجع كل شيء الى المادة والحركة (٧٨) . وتركز السياسة عند هوبز على علم النفس من حيث أن هدف علم النفس هو حدوث توافق بين أعضاء الانسان تخضع فيه هذه الأعضاء للعقل الذي يحقق لها هذا التوافق ، لذلك فإن هدف السياسة هو حدوث نوع من التوافق بين افراد المجتمع ، يخضع فيه هؤلاء الأفراد للحاكم الذي يحقق لهم أمنهم وسلمهم (٧٩) .

ولما كان الانسان عند هوبز همجيا وشريرا بفطرته ، غير مدني بطبعه ، أنانيا ، فقد رأى أن من مصلحة الشخصنة أن يتخلى عن جزء من حريته لتحقيق مصالح أخرى يكفلها اجتماعه بالآخرين لكي ينعم بالأمن والاستقرار ، وهكذا نشأ العقد الاجتماعي عند هوبز ليقيم مجتمعا يسوده السلام والحب بدلا من حالة الحرب والشقاق التي كانت موجودة قبل هذا المجتمع الجديد الذي نشأ عن نظام يقوم باتفاق جميع الرعايا فيما بينهم على طاعة فرد معين يتولى حكمهم أو مجلس يقوم مقام هذا الحاكم (٨٠) .

---

(٧٧) توماس هوبز فيلسوف انجليزي (١٥٨٨ - ١٦٧٩ م) وأصدر كتابه *The Leviathan* وقد ترجمها كل من الدكتور توفيق الطويل والدكتور علي عبد الحلبي الى «التنين» أما الدكتور عبد الكريم أحمد فقد ترجمها مجازا «العلائق» ونضلل ترجمتها الى «الحكم المطلق» لا يرمز اليه التنين وموضوع الكتاب .

(٧٨) علي عبد الحلبي محمد : تيارات فلسفية حديثة ص ٨ ، دار للفرقة الجامعية عام ١٩٨٤ .

(٧٩) د علي عبد الحلبي محمد : تيارات فلسفية ، ص ١٠ .

Hobbes, T. : *The Leviathan* ch. VX.III. (٨٠)

ومن هنا نجد أنه العقد الاجتماعي عند هوبز يلزم لأفراد المجتمع وليس الحاكم طرفا في هذا العقد ولكنه مزود مع ذلك بالسلطة بالقوة والسيادة التي تجبر المشتركين في العقد على تحقيق مواده وتمنع الأفراد من ممارسة حريتهم الطبيعية التلقائية (٨١) ، ومن ثم فإن السيادة تكون مطلقة ولا يجوز الاعتراض عليها أو سحب الثقة منها أو عدم طاعتها من قبل أي فرد وهي تلغى ذاتها بقوة رهيبية وبوسائل تؤهلها للقيام بواجباتها وتحقيق أهدافها في السلام والأمن والابتعاد عن شروء الحالة الطبيعية . بينما الحرية الفردية تكون مقيدة بالقانون حتى لا تعود إلى عصر الغاب ، فهي إذن حرية متحضرة لا ارتباطها بالقانون ، تمارس من خلاله . من هنا رأى هوبز أن الضيق الفردي في أصله مدعاة للفوضى بل اعتبره أكبر خطر يهدد خير الجماعة ، كما رد هوبز الخيرية والشرية إلى الدولة مثلة في حاكمها الذي جمع في يده كل السلطات .

كذلك استبعد هوبز السلطة الكنسية عن التأثير في مجريات الأمور السياسية التي يديرها الحاكم الديني إدارة مطلقة من كل قيد عن طريق التعاقد الاجتماعي المخول من الرعية نظير الحماية والأمن والاستقرار كما جعل الأخلاق الاجتماعية معتمدة كل الاعتماد على القوانين والنظم الوضعية وبهذا أكد هوبز نسبية الخير والشر بمعنى مزدوج ، منها من ناحية غرض الرغبة والنفوذ على المتعاقب ، ثم أن مرجعها - من ناحية أخرى - إلى الحاكم ومن ثم يتغيران بتغير الحكام ويختلفان باختلاف ظروف كل منهم .

أما جون لوك (٨٢) فنراه معارضا لتفكير هوبز السياسي والأخلاقي وما نتج عنه ، بل نجد لوك ينكر ديكتاتورية هوبز وما ترتب عليها من تقييد للحرية الفردية لهذا أطلق لوك الحرية الفردية إلى أقصى حد ، بل نادى بحق الثورة للشعب إذا ما شعر بأن الحاكم أو الهيئة الحاكمة قد انحرفت عن خدمة الشعب وصيانة حرياته مؤكدا الحرية أساسا لقيام الدولة المنوط بحماية الفرد وصيانة حريته وممتلكاته ، ورفض القول بموضوعية الأحكام الخلقية وثبات القيم مع تغير الزمان والمكان ، وإرجاع المثل العليا إلى التجربة ، ومن ثم فالحير والشر عند لوك هما اللذة والألم أو شبيهان بهذا الذي يحدث لنا لذة أو يوقع ألما ، وإن قبل أن هذين يقتربان بالفعل الأخلاقي كنتيجة له تحمل الجزاء سواء ثوابا أو عقابا الذي يفرضه القانون الإلهي أو يوجبه قانون الدولة ، أو يحتمه الرأي العام ،

Ibid : ch. XXX.

(٨١)

(٨٢) توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص ١٤٤ - ١٤٥ .

وبالتالي تكون خيرية الفعل وشرعيته تقاس بأحد هذه المقاييس أو بهما معا  
وآخرها أقواها في هذا الصدد (٨٣) .

ويقرر لوك أن السلطة تخضع للكثرة الغالبة من المواطنين ، وليس  
في يد الحاكم المطلق كما ذهب هوبز في عقده الاجتماعي ، حيث يرى لوك  
أن الناس لم يتنازلوا عن حريتهم وحقوقهم الطبيعية ، وإنما تنازلوا فقط  
عن الجزء الضروري لحماية أمنهم واستقرارهم ، فإذا انحرفت السلطة  
السياسية عن أهدافها أصبح من حق الشعب مقاومتها ، لأن النظام  
الأخلاقي دائم وقادر على البقاء بينما الحكومات فهي مجرد عوامل في هذا  
النظام يمكن تغييرها إذا مسست ذلك النظام الأخلاقي ومن ثم استخدم لوك  
عقده الاجتماعي دفاعا عن حق الشعب في الثورة على الحاكم إذا أساء  
الحكم ، وبذلك تكون الدولة عنده نتيجة هذا العقد الاجتماعي المنطوق على  
عقد المجتمع وعقد الحكم والناس فيها أي الدولة لا يتنازلون إلا عن بعض  
حقوقهم الطبيعية المتصلة بوضع القواعد التي يسير عليها المجتمع أي  
« التشريع ثم تحديد العقوبة التي تقع على المعتدي أي « القضاء » وأخيرا  
تنفيذ العقاب أي التنفيذ » (٨٤) - أما الحقوق الأخرى التي لم يتنازل عنها  
الناس ، فتعتبر قيودا على سلطة الحاكم ، إذ ليس له أن يتدخل فيها حيث  
تكون مهمة الحاكم هي التشريع والقضاء والتنفيذ ، ومنها ينبثق مبدأ قبول  
السلطات التي نادى به فيما بعد منتسكيو .

إذن الدولة عند لوك تكمن فيها توفر « لأفراد الشعب من إشباع  
وبخاصة فيما يتعلق بحماية حق كل منهم في المجتمع وبما يملك من حق  
الملكية الخاصة ، وحق الحرية الشخصية ، وحق الحياة حيث أنها جميعا  
حقوقا سابقة على المجتمع السياسي وليست من صنع المجتمع ، فهي غير  
قابلة للتقييد أو الإلغاء ، فليس من حق الحاكم أن يتدخل في هذه  
الحريات ، بل وجدت الدولة في الواقع لحمايتها (٨٥) وبذلك أصبح الفرد  
محمور كل تنظيم سياسي ، ورضا المحكومين هو أساس مشروعية  
الحكم (٨٦) .

وبهذا نجد العقد الاجتماعي عند لوك عقد أخلاقي الزامي مرتبط برضا  
المحكومين عن الحاكم ، فإذا خرج عنه ، وجبت الثورة وبذلك اختطفت لوك  
بنق الثورة الأخلاقي .

(٨٣) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ١٤٤ - ١٤٥ .

(٨٤) دكتور عبد الكريم أحمد : أسس النظم السياسية ، ص ٦٤

(٨٥) Lucke, J. : The Second Treaties of Civil Government  
Ch. 7, London, 1948.

Ibid : h : Ch. 7.

(٨٦)

أما جان جاك روسو (٨٧) فقد اعتبر أن الحالة الطبيعية كان يسودها الخير والسعادة والفضيلة ، وأن الشرور والآثام والكذب ما هي إلا سمات المجتمع المتحضر ، موضحاً بذلك بأن الآداب الظاهرية في المجتمع المدني والرقّة والأدب في المفاملة الحاضرة بين الناس إنما تختفي وراءها عادات قاسية وأخلاقاً وحشية ويرى أن العلوم والفنون هي المسئولة تاريخياً من ازدهار الكذب وذبوع الرياء وانتشار الملح والخداع ، وأن الانحطاط الخلقي ينمو باطراد كلما نمت المدنية (٨٨) وينتهي روسو إلى القول بأن خير وسيلة للقضاء على مساوي العلوم والفنون هي العودة إلى أحضان الطبيعة وتليس الفضيلة في ثناياها (٨٩) .

ومن ثم أخذ روسو في البحث عن شكل للوحدة أو الاجتماع من شأنه أن يحمي كل عضو وأمواله ، فتبنت نظرية العقد الاجتماعي لأنها تقيم الدولة على أساس التصرف الإرادي الواعي من جانب الأفراد الذين تضمهم الدولة (٩٠) مؤكداً على أهمية العلاقة المنوية بين المواطنين بعضهم بعضاً من ناحية وبينهم وبين المجتمع الذي أقاموه بتعاقداتهم مما من ناحية أخرى ، وقد أطلق روسو على هذه العلاقة لفظ « الوطنية » وكان بذلك أول من وضع البنية الأولى لمفهوم القومية الحديثة كما نعرفها اليوم (٩١) . هذه العلاقة التي تنشأ عند عقد مبرم بين الأفراد بمحض إرادتهم الواعية التي يوجد ذلك التنظيم السياسي الذي يعرف باسم « الدولة » ، وبذلك انتقل معقد السلطة السياسية في الدولة إلى الشعب ، ومن هنا يتكون مبدأ السيادة الشعبية المطلقة الذي بلوزه روسو في مفهوم الإرادة العامة التي تنبثق عن المجموع والتي تعتبر مصدر كل سلطة في المجتمع ، ويشترك في تكوين هذه الإرادة العامة كل أفراد المجتمع بلا استثناء على قسمة المساواة الكاملة ، حيث أن هذه الإرادة العامة لا يجوز تقسيمها وفقاً للمركز الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي كذلك لا تقبل الإنابة ، لأن المشاركة الإيجابية من جانب كل فرد هي الضمان الرئيسي لسلامة البناء الاجتماعي (٩٢) .

(٨٧) فيلسوف وسياسي فرنسي ( ١٧١٢ - ١٧٧٨ ) من أهم مؤلفاته العقد الاجتماعي .

(٨٨) د . علي عبد المطلب محمد : الفكر السياسي الغربي ، ص ٢٦٦ .

(٨٩) م . س . ص ٢٦٦ .

(٩٠) Rousseau, J., J., : The Social Contract I ch. XI, P. 14. (٩١)  
Everyman's Library, London, 1938.

(٩١) هانز كون : فكرة القومية ، ص ٢٦٦ .

Rousseau : The Social Contract III, ch. I, p. 60. (٩٢)

## ثانيا : الفترة المعاصرة :

( هيغل - كروتشي - بامبل )

تمهيد :

بعد أن عرضنا لتطور الفكر السياسي ومدى صلته بالأخلاق بدءا من البذور الأولى للفكر السياسي والأخلاقي ومرورا بالعصر القديم ، وما تلاه من عصور حتى العصر الحديث ، نرى استكمالا لهذا الفصل أن نعرض للفترة المعاصرة التي هي مدار بحثنا . هذه الفترة المعاصرة التي تحدثت بظهور فلسفة هيغل (٩٣) المثالية وما تبعها من فلسفات أخرى في مجال الفكر الانساني عامة ، وبخاصة الفكر السياسي ومدى ارتباطه بالأخلاق في حياتنا المعاصرة .

لقد كان لهيغل تأثيره الواضح في نشأة ثلاث تيارات بعضها ايجابي والبعض الآخر سلبي في الفكر السياسي مع ما تفترضه هذه المواقف من مضامين أخلاقية .

**أما التيار الأول** فهو التيار الأمين على مثالية هيغل ، ويتمثل في مثالية القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل القرن العشرين عند كروتشي في إيطاليا وبوزانكيث وجرين وبرادل في إنجلترا . وقد نبع عن التيار الأول رافد سياسي خطير وهو ما يتمثل في مساندة تيار الحكم المطلق المعاصر Totalitarianism وقد ظهر في صورة النازية والفاشستية وحكومة فرانكو في أسبانيا ، وأشبه هذا النظام في تركيا وغيرها من دول الحكم المطلق .

**أما التيار الثاني** فهو التيار الماركسي الذي تمثل في صورة دولة البروليتاريا والجمهوريات الشعبية التي ظهرت في أوروبا الشرقية ، أي في إطار دول الميثاق الشيوعي وحلف وارسو ، بالإضافة الى الصين الشعبية وفيتنام وكوريا الشمالية في الشرق الأقصى ، وكوبا وبعض دول أمريكا اللاتينية والوسطى ، وسنتكلم - بإذن الله - بالتفصيل عن النظام السياسي وسلطة الدولة عند الماركسية ، وصلة السياسة بالأخلاق عندهم في باب لاحق .

(٩٣) جورج فيلهلم فريدريك هيغل فيلسوف الماني ( ١٧٧٠ - ١٨٣١ م ) .



**أما التيار الثالث** فهو تيار سلبى تمثل فى رد الوجودية على الهيكلية ، فقد كان للترتيم الذى بدأ واضحا فى قوام فلسفة هيجل أثره فى نشأة تيارات معارضة تتحرد وتثور على الوجود الهيكلى الذى رأته فيه اهدارا لمعنى الوجود الحق ، ونوعا من الاسر للانسان وإرادته فى ظل وجود مطبق عليه ، لا أثر فيه للحرية أو الانطلاق كنتيجة لارتباطه بفكرة الماهية ، وهكذا اثبتت فكرة الوجودية الحرة كنتيجة لنقد الوجود الماهوى أى ذلك الوجود الذى تتقدمه الماهية وتعلو عليه ،.والذى أدى الى نشأة المثالية ودعاوى الحكم المطلق .

فالوجودية المعاصرة فى نشأتها الأولى حتى نهاية مرحلة ضمنياع الانسان عند سارتر اذن هى رد فعل سلبى للفلسفة الجدلية الماهوية التى تمثلت فى مذهب هيجل .

ولعلنا نتساءل عما اذا كان يوجد فكر سياسى وأخلاقي ينبع من موقف الوجودية على هذه الصورة الأولية التى أشرنا اليها ؟ وقد يحتاج هذا الموضوع الجديد الى بحث قائم بذاته وذلك أننا لسنا أمام بناء وجودى واحد ، فثمة وجودية مؤمنة ، وأخرى ملحدة . ولما كانت الوجودية المؤمنة لابد أن تنبثق عنها مواقف سياسية حيوية وأخرى سلوكية أخلاقية فى الدين المعاش ، لهذا فان البحث فى هذا الموضوع انما يتصل عن قريب بما سنعرض له من مواقف ليبرالية فى السياسة والأخلاق .

أما الوجودية الملحدة ، ولاسيما عند سارتر ، فاننا نواجه فيها بموقفين ، الأول منهما يتمثل فى اتجاه سارتر نحو الحرية غير المقيدة أو الملتزمة ، وذلك قبل تحريره لكتاب « نقد الفعل الجدىل » حيث نجد أن الوجودية عند سارتر تبطل وكأنها موقف لايتطلب بالضرورة أى نوع من الالتزام الأخلاقى ، وربما كان ينطبق هذا على الالتزام السياسى أيضا . ولكننا نفاجيء بأن سارتر نفسه يعلن تمسكه ، بل وتبريره للالتزام السياسى فى ظل الماركسية التى اتخذها عقيدة سياسية له دون سقم من المنطق أو المذهب ، فالموقف الأول اذن انما يدل على انتفاء قيام أخلاق وجودية ، ويتعدى الحال على هذا النحو - الكلام عن الوجدان الأخلاقى والضمير الأخلاقى والوازع الأخلاقى ، والقيم الأخلاقية بصفة عامة ، اذ لا مجال لوجود ما يسمح من انتشار هذه القيم فى ظل الوجودية فى مرحلتها المبكرة عند سارتر ، وهى مرحلة ضياع الانسان ، ولكننا لالنبث ان مفاجأ بتحول خطير فى وجودية سارتر بصورتها الأولى الى موقف جديد آخر : فمن ضياع للانسان الذى منح حرية مطلقة لا التزام فيها الى تمسك بالالتزام الأخلاقى واعتراف بالقيم وشعور بالمسئولية الأخلاقية

والاجتماعية. ، وخضوع اللأنا الاجتماعية اى اطاعة القوانين والعرف والتقاليد الاجتماعية اذ أنه واجب يشعر به الانسان فى نظر سارتر فى مجتمعات انسانية مستقبلية . يسود فيها القانون ، ويشعر معها المرء انه حينئذ يطبق القانون ويلتزم بالمستولية مسئولية أخلاقية واجتماعية ، انما يتطابق مع حريته الفردية ، ولن يكون ثمة تعارض بين الحرية الفردية والالتزام الاجتماعى الذى يكون فى هذه الحالة التزاما نابعا من الذات ، كما هو امر اجتماعى نابعا من « التحن » .

وهكذا نرى أن سارتر قد عاد ثانية الى المجتمع الذى تمثل لديه فى مرحلة الوجودية الأولى فى صورة « الغير » *l'autrui* ، الذى هو جسيم لا يطاق أو هو كالسقوط فى الهاوية أى فى قيضة المجتمع .

الأمر الذى لاشك فيه أن التحول الخطير عند سارتر مما يشكله موقفا إيجابيا بالنسبة للموقف الأخلاقى بصفة عامة ، وعلى هذا النحو ، يصبح هذا التيار الثالث المعارض للهيجلية الذى بدأ معارضته الفيلسوف الديبنماركى سورين كيركيغارد بقولته المشهورة عن مذهب هيجل بأنه مذهب يقضى على الوجود ، ولا يقيم أى بناء انطولوجى ، ويصبح هذا الموقف موقفا إيجابيا بالنسبة لوجهة نظر الأخلاق .

من هذا التمهيد ، يتبين لنا مدى تأثير هيجل فى الفكر السياسى والأخلاقى بل كانت فلسفة هيجل هى المحور الذى دأبت حوله معظم المذاهب السياسية التى شهدتها القرن التاسع عشر الميلادى ، كما انبعثت منه سياسات القرن الحالى - الفترة المعاصرة - فلقد جاءت الليبرالية - التى تعرض لها تفصيلا باذن الله فى الفصل الرابع - لتمييز رد فعل عنيف ضد سيادة الدولة المطلقة التى نادى بها هيجل ، بينما كان الديالكتيك الهيجل له تأثيره على الماركسية التى سبقتها ولها فيما بعد ان شاء الله فى الفصل الخامس من هذا البحث .

فلكى نعرف الدولة عند هيجل ومدى ارتباطها بالأخلاق ، نرى أن نظم فى عجالة يسيرة عن الديالكتيك الهيجل *Dialectic* أى الجدل الذى يعتبره هيجل مبدأ كل الحركات والنشاطات التى توجه فى الواقع (٩٤) ويتكون هذا الجدل الهيجل من الفكرة *Thesis* والنقيض *Antithesis* أى نقيض الفكرة ذاتها ثم المركب منهما *Synthesis* أى المركب من الفكرة ونقيضها (٩٥) . لهذا كان المنطق الهيجل يقوم على

(٩٤) Russell, B. A History of Western Philosophy ch 22, p. 759.

(٩٥) Findly, J. W., ; Hegel, A Re-examination ch. 3, p. 63.

الجدل الذي يعنى حوار العقل الخالص مع ذاته يناقش فيه محتوياته ،  
ويقيم به وبواسطته العلاقات بين هذه المحتويات ، وبهذا التبريد  
يعمد عن دائرة الجدل السوفسطائي الذي كان يعتمد على براعة الجادل .

لقد رأى هيجل أن الأسرة تقوم على مبدأ المسؤولية والتعاون بين  
أعضائها ، ومهمة رب الأسرة في كفاية وتربية أبنائه حتى بلوغ سن  
الرشد (٩٦) وتعتبر الأسرة هي اللحظة الايجابية في المنهج الجدلي  
الهيكل حين يترك الأبناء الأسرة ويعتمدون على أنفسهم في شق طريق  
الحياة في المجتمع ، لن يجدوا وحدة الأسرة وتعاونها مبدأ الحياة  
الاجتماعية ، وانما سيجدون التنازع والتنافس هما المبدأ السائد (٩٧)  
وهذه هي اللحظة السلبية في تطور النظم الاجتماعية . ولكن الانسجام  
يحدث حين تشمل الدولة الأسرة والمجتمع بالتنظيم والتدبير ، وتجمع في  
كل منسجم المبادئ التي تقوم عليها الأسرة والمجتمع معا ، فقيام الدولة  
هي الذي يكفل لرعاياها الحياة الطيبة عن طريق مسئوليتها عنهم من ناحية  
وتوجيه تنافسهم توجيها سليما مشورا من ناحية أخرى . وهذه هي لحظة  
التركيب والتأليف في الديالكتيك الهيجلي ويقول زايت في ذلك (٩٨)  
ان الأسرة هي المؤسسة الأولى ، وهي ليست جنسية ولا تعاقدية وانما هي  
وحدة اخلاقية ، تقوم على دعائم ثلاث وهي الزواج والملكية وتعليم الأطفال  
ورعايتهم ، أما المجتمع المدني يقوم على الحاجات الاقتصادية المتخلة في  
الزراعة والصناعة والتجارة والطبقات الحاكمة ، بينما تقوم الدولة على  
الفكرة المركبة والوحدة الأسنى للأسرة وللمجتمع المدني فهي - أي  
الدولة - غايتها وحقيقتها ، كما تمثل حقيقة الفكرة الاخلاقية . وبذلك  
أعطى هيجل الدولة مكانة أسنى من الفرد .

ويسير هذا التطور باستمرار من الجزء الى الكل ، ولكنه يلقى عند  
قيام الدولة القومية ، اذ يرى هيجل ان الدولة القومية هي غاية التطور ،  
ولذا ينكر قيام الدولة العالمية ، وكل محاولة لاقامة هيئات دولية عن طريق  
التحالف او الاتحاد فروع العالم لا تعتبر عن نفسها الا عن طريق قيام  
الدولة القومية . اذ في صراع الدول القومية بعضها مع بعض تتكشف

Hegel : Philosophy of Right (ch. "The Family").

(٩٦)

Ibid : (ch. Civil Society").

(٩٧)

Wright, E. H. : A history of modern philosophy. ch. XIX  
pp. 342-343.

(٩٨)

روح العالم على معز التاريخ في سيادة الدولة الغالبة على المغلوبة وفرض  
خضارتها تبعاً لذلك (٩٩) .

ومن هذا يخلص هيجل الى أن سيادة الدولة لها جانبان : جانب  
داخلي يتمثل في فرض سلطتها المطلقة على جميع رعاياها ، أما الجانب  
الخارجي يقوم على استقلالها لتحقيق ذاتيتها ازاء غيرها من الدول ، ولكي  
تحافظ الدولة على استقلالها واستمرار وجودها ، جعل هيجل الحرب  
ضرورية في حياة الدولة لاقرار الشؤون العالمية ، ولحل المشاكل بين  
الأمم ، وايضا لايجاد مجال لنشاطها في الخارج (١٠٠) .

كما يرى هيجل أن الدولة لتصبح سليمة الكيان وقوية البنیان ،  
الا اذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع صالحها المشترك ، ومن ثم  
فقد رأى أنه ينبغي على الارادات لفردية أن تعمل داخل نطاقها اذ أنها هي  
وحدة الإرادة العامة مع الإرادة الفردية (١٠١) ومن ثم وجب على الأفراد  
أن يضحوا بأنفسهم من أجل الحفاظ على استقلال الدولة وتأمين سيادتها  
من أي خطر لأنها - أي سيادة الدولة - هي المبدأ الأسمى الذي تقوم  
عليه صلاتها مع الدول الأخرى والدول في صلاتها بعضها ببعض تعتبر  
في حالة الطبيعة ، ولا يحسم النزاع بينها سوى الحرب .

أما نظرية هيجل الأخلاقية فقد تمثلت في الحرية وعلاقتها  
بالسلطة . واعتقد أن الحرية يجب أن تفهم كظاهرة اجتماعية ، أي  
كخاصية للنظام الاجتماعي الذي ينبثق خلال التطور الأخلاقي . انها  
مكالة تضيئ على الفرد عن طريق الأنظمة القانونية والأخلاقية التي  
يساندها المجتمع ، أكثر منها صفة يملكها الفرد ، ونتيجة لذلك لا يمكن  
جعلها مساوية للارادة الذاتية أو اتباع الميول الشخصية والأحرى أن  
الحرية تنحصر في تعديل الميل والقدرة الفردية بحيث يتفقان مع أداء  
الميل الذي له أهمية من وجهة نظر المجتمع ، أو تنحصر على حد قول فـ. هـ  
برادلي في ايجاد « مركزي وواجباته » (١٠٢) وهذه هي التي تضيئ قيمة  
أخلاقية على الميل ، اذ لا يمكن الدفاع عن النامية الأخلاقية عن أي حق في

Ibid, (ch. "World History").

(٩٩)

Ibid : p. 213.

(١٠٠)

(١٠١) دكتور محمد عبد المز نصر : فلسفة السياسة عند الألمان : الفصل الخامس  
ص ٦٥ اسكندرية عام ١٩٧١ • مطبعة م . ك اسكندرية .

(١٠٢) ج . سباين : تطور الفكر السياسي : ترجمة على ابراهيم السيد : الكتاب  
الرائع ص ٨٧٢ .

الحرية أو السعادة الا عندما تتفق الرغبة مع أحد مظاهر الخير العام وتمسدها الإرادة العامة . فحقوق الفرد وحرياته هي التي تطابق الواجبات التي تفرضها مكانته في المجتمع . وحتى المساعدة الشخصية تتطلب الكرامة التي تملن المكانة الاجتماعية والشعور بأن للمرء نصيباً في عمل له قيمة من وجهة نظر المجتمع ، ومن ثم أمكن لهيجل أن يؤلف بين الحق الشخصي والواجب العام على وجه أكمل مما كان ممكناً في مجتمع يقوم على العبودية . فالفلاس أحرار في الدولة الحديثة ، ويستطيعون في أثناء خدمتهم إياها أن يتصوروا أسس شكل من تحقيق الذات . وفي الدولة تحل « حرية » المواطن « الحقيقية » محل الحرية السلبية التي تنقسم بها الإرادة الذاتية (١٠٣) .

ومن ثم كان الفرد عند هيجل كائناً تحركه دوافعه الأنانية ولا دخل للدوافع الاجتماعية بينما اعتبر المجتمع بمثابة توازن بين هذه الاتجاهات الأخلاقية - أما الدولة عنده هي التي تسمح بهذه القوضى لأنها العامل الأخلاقي الوحيد حقاً في العملية الاجتماعية يأسرها ، وبالتالي ينبغي أن تكون الدولة مطلقة لأنها وحدها هي التي تتجسد فيها القيم الأخلاقية ، ويستتبع ذلك أن الفرد لا يبلغ الكرامة الأدبية والحرية الا عندما يكرس نفسه لخدمة الدولة (١٠٤) . ولذلك يجد هيجل البطل أو الزعيم باعتباره أداة روح العالم التي تتخذها لتحقيق أهدافها نحو التقدم عبر التاريخ (١٠٥) . لأن الزعيم أو البطل هو الذي يؤسس دولة من الدول لأن مصلحة العقل المطلقة تقوم على انشاء هذا الكل الأخلاقي أي الدولة . ومن ثم فقد يفر الزعيم كل ما يبدو شائناً من الناحية الأخلاقية العادية أو من الناحية السيكلوجية ، إذ أن ميزة انشائه للدولة أو تغييره لها يبرر سلوكه مهما كان قظاً غليظاً أو قاسياً ، ويهدف بذلك هيجل إلى الفصل بين السياسة والأخلاق العادية ، والعمل على ربط السياسة بالأخلاق الاجتماعية التي هي أخلاقيات الدولة ، لأن الفرد الذي يحمل رسالة العالم التاريخية - البطل أو الزعيم - إنما يمثل مبدأ عاماً غير المبدأ الذي يعتمد عليه « دوام الشعب والدولة » (١٠٦) . هذا المبدأ العام يتمثل في التغير التاريخي الذي يحدث بين القوى الجديدة وبين النظام القائم الذي ينتهي تقويضه على يد الزعيم أو البطل .

(١٠٣) سباين : تطور الفكر السياسي : الكتاب الرابع ص ٨٧٣ .

(١٠٤) م . ص : ص ٨٧٤ .

(١٠٥) أحمد أمين وذكى نجيب مصود : قصة الفلسفة الحديثة ص ٣٧٦ .

(١٠٦) دكتور محمد عبد المزنصر : فلسفة السياسة عند الألمان ص ٦٨ - ٦٩ .

وقصارى القول إن دولة هيجل هي تجسيد السلطة السياسية كسلطة مطلقة تمجد القوة وتمنح الحرب ، وتنضج الفرد ، كما أنها فوق متناول القانون بل هي فوق أى نقد أخلاقى باعتبارها مثل أعلى توقف عندها التاريخ لأنها تجسيد المطلق وللحرية الاجتماعية والألوهية ، مما جعل فلسفته السياسية والأخلاقية تنسج بالعنصرية لتجسيده القومية الألمانية التى تضطلع بدور هام تجاه العالم حيث يقول هيجل : « لقد مرت الدولة بأربعة مراحل : الأولى مرحلة العالم الشرقى وتنسج بالروح الفيبية والسحرية لكى تصبح محاطة بالطبيعة وقواها ، والثانية مرحلة العالم الاغريقى وتنسج بوجود الآلهة ، والثالثة مرحلة العالم الرومانى التى تصبح أكثر تحديدا وتخلصا من الآلهة ، أما الرابعة مرحلة العالم الألمانى التى تصبح فيه الروح حقيقة مطلقة ، وهنا تمثل الروح الألمانية روح العالم الجديد ، مقررًا أن التاريخ يبدأ من الامبراطورية الصينية وينتهى عند الدولة الألمانية » (١٠٧) .

فالدولة القومية عند هيجل ليست وسيلة ولكنها غاية ، حيث إنها المثل الأعلى العقلى للتطور ، والعنصر الروحى الحقيقى فى الحضارة ، وبهذا الشكل تستخدم أو ربما - من الناحية الميتافيزيقية - تخلق مجتمعا مدنيا لتحقيق أهدافها الخاصة .

أما بنديكتو كروتشى (١٠٨) فهو من أبرز الهيجليين الطالبين المرتبط بالفلسفة الهيجلية ، كما يعد من أكثر الخصوم الفلسفيين للفاشية تصميما لأنه لم يتخدد بالهيجلية الفاشية التى قدمها جيوفانى جنتيل الى موسوليني بعد أن زعمت نظرية الفاشية الإيطالية أنها نظرية فى الدولة وتفوقها وقد امتنتها وشمولها الكل (١٠٩) . مما جعل كروتشى يقدم مفهومه عن الدولة معارضا للفاشية الإيطالية .

يرى كروتشى ينظر الى الدولة باعتبارها الحكم القومى الى حد بعيد ، ك مفهوم مستخرج من مجموع الدول المحلية والعالمية ولذا نجده عندما يناقش موضوع « التحررية » ، لإيمتها عقيدة جازمة وفى هذا يقول : « ليست المشكلة فى كيفية أن تكون متحررا أو محافظا ، أو اشتراكيا ، أو بقطرعا ،

Hegel : The Philosophy of History : Part I, p. 116. (١٠٧)  
Part 4, p. 341.

(١٠٨) مفكر ومؤرخ سياسى إيطالى ( ١٨٦ - ١٩٥٢ ) أهم مؤلفاته السياسية والأخلاق ، للمادية التاريخية والاقتصاد للاركن .  
(١٠٩) مياين : تطور الفكر السياسى : الكتاب ص ١١٥٩ ، ص ١١٦١ .

وانما فى كيفية أن تعمل بطريقة مناسبة للواقع الذى لا يعتبر متطرفا ،  
ولا اشتراكيا ، ولا محافظا ، ولا متحررا (١١٠) .

**ويستطر كروتشى قائلا :** « يصبح كل شئ فى العمل السياسى ،  
وسيلة سياسية ومحتويا على الأخلاق والدين من جهة ما ، بمعنى أنه يحتوى  
على مثل أخلاقية ودينية ، وعواطف وأحاسيس وأعراف وعادات وقوانين .  
وهذا الموقف الأولى معطيا فى كل حالة : الأشخاص الذين تضطر الى  
التعامل معهم ، دائما هم أنفسهم من حيث أفكارهم ومثلهم وتحيزاتهم ،  
ونزعاتهم الخيرة أو الشريرة ، فضائلهم ومساوئهم التى تزودنا بالمادة التى  
ينبغى أن تعمل بها أو فى نطاقها ، حيث لا يوجد بديل عنها إطلاقا كمادة  
صالحة جدا . وذلك من أجل الاتفاق مع أشخاص فى عمل مشترك أو عام ،  
أو من أجل استمالتهم لانبجاز اتفاق ما ، فانه من الضرورى ارضاء أوهامهم ،  
ومهادنة أباطيلهم ، والاستعانة بمعتقداتهم الأكثر خرافة وسذاجة - مثل  
معجزة سان جينارو - أو مناشدة أفكارهم المفهومة ضمنا بسطحية بالغة -  
مثل المساواة والحرية والأخاء ، والآخرى المسماة « يميادى القرنين  
الثامن عشر والتاسع عشر الميلادى » التى هى فى الواقع حقائق عاطفية  
تبيلة مهما تكن قيمتها النظرية - ومن ثم سيكون من الأفضل تبني هذه  
الوسائل ، مع الأخذ فى الاعتبار بعدم الاصطدام بها ، لأن شكل كل  
نشاط انساني - يتجلى للعيان ، أنه يستمد قوته من كل الأنشطة الأخرى ،  
التي يخضعها ويجعل نتاجها ملكا خاصا به فى شكله الجديد من النشاط  
الانسانى ، تماما مثلما يحدث للشاعر الذى يرى الحياة مروعة بعمل غير  
أخلاقي ، فانه يستخدم أفكارا وعواطف ، أفراحا وأتراسا ، خيرا وشر ،  
ويضعها جميعا كمادة لشعره ويحولها كلها الى صور مبنحة محلقة ، (١١١) .

كما يضيف كروتشى سببا آخر الى ما سبق ، ينبغى ألا تصطدم به -  
مثلما نرى الشعر النقي لا يبدو ولا يبعد فكرة ونقدا وعلما عن الروح وعن  
العالم ولكنه ، يقينا ، يصوغها ويجمعها من أجلها أى من أجل الروح  
والعالم - هو أن السياسة كذلك تماما ، فانها - أى السياسة النقية  
والصالحة - لا تهتم ، وانما تنتج أخلاقا تجد فيها كمالها وتعبيرها  
الأسمى .

ويرى كروتشى أنه لا يوجد - فى عالم الواقع - مجال للنشاط  
السياسى أو مجال للنشاط الاقتصادى أن يقف كل منهما مستقلا بذاته ،

---

Croce, B. : Politics and Morals : h. IP. p. 20-21.

(١١٠)

Ibid : ch. I, pp. 20-21.

(١١١)

ومنفلقا على نفسه ، ومعزولا عن الروح ، وانما توجد عملية النشاط  
الروحي التي تعالج فيها ما يكون نافعا ومتحولا باستمرار الى ما هو  
اخلاقي .

ومن هنا تتضمن الروح الاخلاقية فى السياسة المقدمة المنطقية  
لنشاطها وكذلك هى آداتها ، واذا جاز التعبير فهى - مثل الجسم - أى  
السياسة التى تمتلئ بنشاط متجدد وتخضعه لارادتها الخاصة ، حيث  
لا توجد أخلاقية ، مالم تؤسس أولا حياة سياسية واقتصادية ، تماما  
كالقدماء الذين اعتادوا القول بأن أولا « الحياة » وثم بعد ذلك « حياة  
خيرة وطيبة » . بينما على الجانب الآخر لا يمكن أن توجد حياة اخلاقية  
بدون حياة سياسية واقتصادية معا ، تماما مثل روح لا يمكن أن توجد  
التنفيذ العملي ، بإتباعه الأسلوب السياسى ، وبقبوله منطق  
السياسة (١١٢) .

ما تقدم ، يرى كروتشى أهمية السياسة لتحقيق الهدف الأخلاقى ،  
ثم فلابد من وجود الحياة السياسية والاقتصادية أولا ، ويستتبعها بعد  
ذلك الحياة الأخلاقية التى تخضع كل من الحياتين السياسية والاقتصادية  
باعتبار أن الروح الأخلاقية هى روح النشاط المتجدد لهما . كما أن الفرد  
الأخلاقي لا يستطيع ممارسة أخلاقه بطريقة عملية إلا من خلال إتباعه  
الاسلوب السياسى وقبونه منطق السياسة . ويؤكد هذا القول ما يردده  
كروتشى قائلا « ان البروتستانتية لم تكن هى التى ساهمت فى احياء  
المودة والاخلاص ، وانما اضطرت منذ البداية أن تتبنى المناهج السياسية  
من خصومها المسيوعيين لتحقيق هدفها » (١١٣) .

وعندما نتكلم عن مجالات علم الاخلاق ، فينبغى أن نترك خلفنا مجال  
السياسة حيث لم تعد مسألة التجربة الانسانية والأخلاقية ضرورة  
وأساسية للسياسى المحترف والحاظق . وكما يقال عندما تكون الحياة  
المعاشة ، حياة أخلاقية ، فلابد أن تكون السياسة وسيلة وليست  
غاية (١١٤) . ومن ثم فان الرجل الاخلاقي الى جانب تعليمه الاخلاقي  
لابد له من ان يتعلم تعليميا سياسيا من أجل رعاية واستخدام الفضائل  
التي تسمى على نحو ملائم أكثر بالفضائل العملية كالتبصر والحكمة  
والصبر والشجاعة .

Ibid : ch. I, pp. 21-22. .

(١١٢)

Ibid : ch. I, p. 23.

(١١٣)

Ibid : ch. I, p. 24.

(١١٤)



وتأخذ كلمة « الدولة » - عند إقامة السياسة على موقف أخلاقي - معنى جديدا ، حيث لم تعد تعنى علاقة نفعية بسيطة المؤلفة من قوة وموافقة مشتركة ، ومن سلطة وحرية ، ولكنها - أى الدولة - التجسيد المرتبط بروح المجتمع الإنساني ، ومن ثم فهي دولة أخلاقية ، وفي الواقع أنها تسمى أيضا دولة ذات حضارة وثقافة (١١٥) .

وبجانب كلمة الدولة ، تجد كلمتي « السلطة والسيادة » تأخذان معنى جديدا متمثلا في سلطة وسيادة الواجب ، وفي سلطة وسيادة المثل الأعلى الأخلاقي ، وكذلك الدولة بالنسبة لكلمة الحرية التي - هي بقدر ما تكون حرية أخلاقية - لا تستطيع مساعدة كائن ما ، ونفس الشيء بالنسبة لهذا الواجب وبهذا المثل الأعلى - وأيضا الدولة بالنسبة لكلمة القبول - أى الموافقة - التي هي استحسان وولاء أخلاقيان للقوة ، فقط لقوة الخير حتى لا يكون هذا القبول تقريبا قسريا ، وإنما يصبح كاملا وتاما عندما يحل الحب محل الخوف أو عندما يوضع « القبول » أى الموافقة في نصوص دينية فيكون هناك انتقال من « قانون » إلى « فضيلة » .

كذلك تأخذ كلمة المساواة معنى جديدا ، فلم تعد تعنى مساواة حسابية ، وإنما تعنى مساواة مسيحية أمام الله تعالى (\*) ، لأن عبده جميعا - فقراء وأغنياء - مساواة تتمثل في شعورنا بإنسانيتنا المشتركة وبحقوقنا العامة ، وبسبب هذه الصورة المميزة لم تسمح الدولة الأخلاقية بصورة أخرى من الاتحاد تعلوها أو بجانبها على السواء ، بل توجب إخضاعها جميعا أو عدم الاعتراف بها والعمل على إلغائها . ولما كانت الكنيسة هي المهيمنة وهي أيضا كانت الخصم المناوئ للدولة ، اعتبرت الكنيسة هي الدولة الأخلاقية الحقيقية ، وعندما احتدم الصراع بين الدولة الزمنية والكنيسة ، فلم يتوقف هذا الصراع حتى استمالت الكنيسة إلى جانبها باعتبارها الكنيسة الحقيقية الوحيدة المثلثة والمعبرة عن المتطلبات الأخلاقية الكاملة تماما (١١٦) .

ويقول كروتشي من وجهة النظر هذه التي ذكرناها آنفا بدأ تعجيد الدولة عند هيجل أثناء فترة الفلسفة الألمانية التقليدية ، وقد سار على دربها سبافتنا وآخرون في إيطاليا ، ولا يزال رجح صسداها في مدارس كثيرة حتى الآن ، بحيث كانت الدولة مفهومة ومتصورة بأنها مثل الحياة الأخلاقية تماما .

Ibid : ch. I, p. 24.

(١١٥)

(\*) مساواة مسيحية كما جاءت بالنص وترجمتها حرفيا ، وأفضل ترجمتها مساواة دينية لأن الأديان السماوية تقرر المساواة للجميع فقراء وأغنياء لأنهم عبيد الله .

Ibid : ch. I, p. 25.

(١١٦)

أى الدولة هى التى الملوس الوحيد الذى يرتبط بالحياة الأخلاقية ، فاتبعته ما ينبغي أن تقام عليه من السمو والمثل العليا ، حيث وضع كائط القانون الأخلاقى الذى ينبغي أن يصبح موضوعا له نفس التقدير والاحترام والتبجيل . ويقرر كروتشى خطأ أولئك النظريين أو المنتظرين لأنهم فهموا الحياة الأخلاقية فى شكل غير ملائم لها ، أى فى شكل حياة سياسية وشكل الدولة بحس سياسى (١١٧) .

ولكن الحياة الأخلاقية نجدها تجتصن الحكام وخصوصهم معا ، وكذلك تختص المحافظين والثوار معا ، وربما الآخرون أفضل من سابقهم ، لأنهم يفتحون أبواب المستقبل ، ويحبون التقدم للمجتمع الانسانى . كما نلمس فى الحياة الأخلاقية انها لا تجرم ولا تدين أحد سوى أولئك الذين لم يرتفعوا بأنفسهم الى مستواها ، ولكنها تمدح أولئك الذين تنبذهم الحكومات وتطردهم خارج البلاد ، ولهذا تعجب بهم وتمجدهم وتقدهم باعتبارهم شهداء الحكمة والمبدأ . وكذلك فى الحياة الأخلاقية يستطيع كل فرد ذى ارادة خيرة يخدم بطريقة الخاصة قضيتى الثقافة والتقدم .

ولذا نرى عندما تكون « الفضيلة » معبرة كأنها الدولة الأخلاقية ، فان الأخيرة تكون متطابقة مع الدولة السياسية ، أو ببساطة تكون متطابقة مع « الدولة » وبهذا نصل الى المفهوم - الذى يعترض عليه المنتظرون من تلك المدرسة - القائل بأن الفضيلة المللوسة هى التى تقع تماما عند أولئك الذين يحكمون - أثناء حكمهم - يعتبرون خصومهم ، أعداء الفضيلة يستحقون فعلا ، ليس فقط للمقاب بالجزاء القانونى أو بدونه ، ولكن يستحقون أيضا أقصى عقوبة أخلاقية ، لدرجة أنه يمكن القول عنها أنها « مفهوم حكومى » عن الأخلاق أو الفضيلة ، وأول مظهر يعبر عنه هو ان له تبرير معين بصدد هذا الجدل ضد النزعة الخيالية عن الأرواح الجميلة والحساسية واقتراضها وعموضها التى شجر بها هيجل بأنه منساقا بنفسه اليها ، ومن ثم ظن هيجل أن الجدل يتيح فرصة لملاح المواطن الصالح والثناء عليه بالاضافة الى ذلك المبقرى والبطل ، حتى لو لم يستطيع هذا التصور أن يكون مبررا ، فانه يستطيع قبل كل شئ . وان يكون مفسرا بوجهة نظر هيجل المحافظة الذاتية وبإخلاصه لاهياء الدولة البروسية ، ولكن لانسطيع أن نفهم كيف يستطيع هذا التصور أن يكون الموضوع حتى الآن الذى له مثل هذا التأييد الكبير من جانب مؤلفى هذه المدرسة الذين يبدون أنهم قد أصبحوا ثملين ومفرقين فى النشوة أمام

الصورة المهيبة والجليلة عن الدولة (١١٨) ونجد كروتشي يعلق على هذا قائلا « وبالرغم من هذه الأمجاد والانفعالات الديوينسوسى المنصب على الدولة أو الحكومة ، إلا أنه ينبغي علينا أن نؤكد أن الدولة هي الموجودة في الواقع باعتبارها شكل أساسى ومحدد من الحياة العملية فى كل جزء فيها تنبثق الحياة الأخلاقية وتفيض عليها بأسطة ومعطية روافد خصبة ومثمرة لدرجة أنها مؤثرة فى تشكيل وإعادة تكوين الحياة السياسية ذاتها والدول كذلك بصفة مستمرة ، بمعنى أن الحياة الأخلاقية تجبرها وتخضعها - الحياة السياسية والدول - لتجديد نفسها وفقا للاحتياجات والمتطلبات التى تحدثها الحياة السياسية (١١٩) » .

ونخلص من هذا العرض لوجهة نظر كروتشي عن الأخلاق والدولة عبر التاريخ ، نراه يقرر أولا الدولة وبعدها تأتى الحياة الأخلاقية باعتبار الدولة شكل أولى ومحدد من الحياة العملية الموجودة فى الواقع ، حيث تنبثق فى اجراء الدولة الحياة الأخلاقية ، وذلك لأن الدولة هي الوعاء الذى تتشكل فيه كل الأنشطة العملية متوافقة ومتطابقة مع الحياة الأخلاقية المنبثقة عنها .

أما راسل (١٢٠) فنرى دولته تقوم على القوة دون الدافع الاقتصادى، حيث أن الواقع الأساسى عند الانسان ليس هو الكسب المادى كما يقول الاقتصاديون ، ولكنه الشغف بالقوة هو السبب فى التصرفات الهامة فى الشئون الاجتماعية (١٢١) ، ومن ثم تكون القوة فى المجتمعات مختلفة من عبء وجوه ، فهناك اختلاف من ناحية « كم القوة » الذى تتمتع به المنظمات والأفراد .

وزيادة التنظيم فى الجاهل قد أعطى الدولة مزيدا من القوة من ناحية كدما ، فإن الحكم العسكرى المطلق يختلف عن حكم رجال الدين أو حكم القلة الممارسة ، كذلك فيما يتعلق بالقوة تختلف المجتمعات باختلاف وسائل القوة (١٢٢) .

Ibid : ch. I, p. 27.

(١١٨)

Ibid : ch. I p. 27.

(١١٩)

(١٢٠) بيرتراند راسل فيلسوف انجليزى معاصر ( ١٨٧٢ - ١٩٧٠ م ) له عدة مؤلفات

هامة نذكر منها : « القوة تحليل اجتماعى جديد » .

(١٢١) انظر « نظرية الدولة عند بيرتراند راسل » رسالة ماجستير مقدمة من الأستاذ

عزى البشندى « دكتور حاليا » الفصل الثانى : « الدولة لقوة » .

Russell, B., : Power, A new Social analysis ; ch. I, p. 10. (١٢٢)

فالديمقراطية تفرز نوعا من الأفراد ، يختلف عن الأفراد الذين تفرزهم الملكية الوراثية كما أن الشخصية الدينية العظيمة ، تختلف من حيث القوة عن غيرها من الشخصيات في المجتمع الاستقراطي مثلا .

ويسرى راسل أن الحكام الأقوياء هم الذين يستطيعون إحداث التغييرات الاجتماعية والتاريخ بأمثلته العديدة خير شاهد على ذلك مما دفع راسل الى اقراره بأن القوة نوعان : أولهما قوة التسلط على البشر ، وثانيهما قوة التسلط على المادة الخالية من الحياة على صور الحياة البشرية، موضحا بأن العامل الأساسى للتغيير فى عالمنا المعاصر اما يرجع الى زيادة قوة التسلط على المادة التى يدين بها للعالم .

أما قوة التسلط على البشر فتتقسم على أساس الوسيلة التى تتبع فى التأثير على الأفراد ، وأيضا على أساس نوع التنظيم الذى يتضمنه الموقف ، بمعنى أن الفرد قد يتأثر بأحد عوامل ثلاثة هى :

- ١ - باستعمال القوة المباشرة المادية ضد جسده كحالة السجن والقتل .
- ٢ - باستعمال الثواب والعقاب مثل منحه عملا أو منعه عنه كوسيلة اغتراء .

- ٣ - التأثير على الرأى مثل العناية بأوسع معانيها .

وتتميز المنظمة من نوع القوة المتصرفة بها ، فالجيش والشرطة يمارسان قوة جبرية مع الجسد ، أما المنظمات الاقتصادية فتقدم المكافآت كحوافز كما تقدم العقوبات كزواجر ، بينما المدارس ودور العبادة والأحزاب السياسية ، فانها تهدف الى التأثير فى الرأى مع مراعاة أن هذه الفوارق ليست محددة تماما ؟ لأن كل منظمة تستخدم صورا أخرى للقوة الى جانب الصورة اثنى تتميز بها . أما عن القانون فيراه راسل صورة هامة من صور القوة فى المجتمعات المتحضرة .

**وتنحصر صور القوة عند راسل فى اربع صور هى :**

- ١ - **القوة التقليدية** متمثلة فى « قوة رجال الدين » ، وفى « قوة الملكية » وتتمتع باحترام راجع الى العادة ، وهى تعتمد على الرأى العام ، وكلما قل هذا الاحترام تحولت هذه القوة التقليدية الى قوة سافرة .

- ٢ - **القوة الثورية** وهى القوة التى تفرض سيطرتها وتتمتع برضاء اغلبية المواطنين أو أقلية منهم عند ذبول القوة التقليدية ، ومن ثم نجد القوة الثورية تتمتع على جماعة كبيرة توحيدها عقيدة جديدة أو برنامج

جديد أو شعور جديد مثل البروتستانتية والشيوعية والرغبة في الاستقلال القومي .

٣ - القوة السافرة وهي القوة العسكرية عادة والتي تأخذ صور « الاستبداد الداخلي » أو صورة الغزو الخارجي بسبب قوة السلاح وترجع أهمية الغزو الخارجي في أنه سبب انتشار المديسة أكثر ، لأن القوة العسكرية غالبا يكون أساسها صورة أخرى من صور القوة مثل الثروة أو المعرفة التقنية أو التعصب ، كذلك تكون العبقرية أحيانا ذات أهمية للقوة العسكرية .

٤ - القوة الخفية : (١٢٣) ويمثلها قوة رجال البلاط والمتأمرين والجواسيس والمحركين للعمل السياسي في الخفاء أي من وراء الستار ، حيث أن كل منظمة كبيرة يتمتع فيها الحكام بقوة ضخمة ، تجد فيها أفرادا أقل بروزا من هؤلاء الرجال ، ولكنهم يكتسبون نفوذا على الزعامة بوسائل شخصية ، وينتمي الى هذه الفئة - القوة الخفية - أيضا أصحاب النفوذ رجال الأعمال ورجال الأحزاب الذين يضعون لهم أصدقاء لهم في المراكز الهامة بدون ضخمة ، وبذلك يسيطرون على المنظمة مع مرور الوقت ، حيث يرادهم الأمل في خلع الديكتاتور - أو ينتظرون موته ليتخلصوا منه ، وينتهي راسل الى أن صفات « القوة الخفية » صفات غير حميدة تماما لاتباعها الأساليب الملتوية وغير القويمة .

ومشكلة الحكم عند راسل يراها مشكلة مزدوجة في جميع التنظيمات وبخاصة السياسية منها - الدول - أي أن مشكلة الحكم تتبع من مشكلتين أساسيتين الأولى من وجهة نظر الحكومة وهي كفاءة طاعة المحكومين والثانية من وجهة نظر المحكومين وهي أن يجعلوا الحكومة تأخذ في اعتبارها مصالح الذين يقعون تحت سيطرتها وليس للدولة أن تنظر الى مصالحها فقط . وإذا أمكن حل إحدى المشكلتين تماما ، فإن الأخرى لن تقوم ، وفي حالة عدم إيجاد حل لأحدهما ، فقد تشب الثورة ، ولكن ما يحدث غالبا - كقاعدة عامة - هو التوفيق بينهما والعمل على إيجاد حل وسع .

ومن وجهة نظر راسل هذه يعتبر النظام الديمقراطي أفضل الأنظمة ،

Power behind the scenes

(١٢٣) يترجم الدكتور عزمي بشندي

الى « القوة من من وراء ستار » انظر ص ٧٢ من رسائله في الماجستير المشار إليها في الهامش آتفا ونفضل ترجمتها الى « القوة الخفية » كما لا تنطق مع سيادته في ترجمة "Men" الى « رجال » وذلك لأن موقع الكلمة في مفهوم القوة دائما الى أشخاص أو أفراد .

لأن الديمقراطية فيه تستطيع أن تكون أكثر صبور الحكم التي عرفها  
الإنسان عبر التاريخ استقرارا طالما توافرت لهذه الديمقراطية الضمانات  
المتينة في تدريب المواطنين وطبعمهم على احترام القانون والتعود على  
الاقتناع بأن آراء الآخرين المخالفة ما يعتقده المرء ليست كلها شرا ، مضافا  
إلى ذلك أيضا عدم طغيان الأغلبية الحاكمة على الأقلية المعارضة في فرض  
الآراء بل السماح للرأي والآخر الآخر للصالح العام .

أما الأسس الأخلاقية المرتبطة بالقوة (١٢٤) فيراها لها جانبين الأول  
منهما هو نظام اجتماعي مماثل للقانون وهو يعتبر جزءا من جهاز القوى  
ويسمى راسل هذا النوع الأول « قواعد الأخلاق الإيجابية » .

#### Positive Moral Codes

أما النوع الثاني هو ما يتعلق بالضبط الفردي وكثيرا ما يكون ثوريا  
ويسميه راسل بـ « قواعد الأخلاق الشخصية » Personal Moral Codes  
ومن ثم تكون العلاقة بين هذين النوعين من الأخلاق - الإيجابية والشخصية -  
وبين القوة .

ويرى راسل أن قواعد الأخلاق الإيجابية أقدم عهدا من قواعد  
الأخلاق الشخصية ، حيث تكونت الأولى أصلا من عرف قبلي مفروض  
على الفرد ، ينمو منه القانون فيما بعد ، ومصدرها دينيا بصورة ما ،  
أما أثر القوة على القواعد الأخلاقية الإيجابية ، فيقرر راسل أن « الملكية »  
تجعل التماسك الاجتماعي سهلا بسبب شعور المرء بالولاء لها ، ومن ثم  
عندما الغيت الملكية الوراثية ظهرت صورة أخرى من الحكم هي صورة  
حكم الفرد الواحد مستشهدا بأمثلة من التاريخ لحكومات الطفانيان في  
اليونان ، والامبراطورية في روما ، وكرمويل في إنجلترا ، و نابليون  
وابن أخيه في فرنسا ، وستالين في روسيا ، وهتلر في ألمانيا في العصر  
الحاضر .

كذلك لم تصبح القواعد الأخلاقية شخصية تماما في الأماكن التي  
فقدت فيها الكنيسة نفوذها وقوتها ، إلا بالنسبة لبضعة أفراد قلائل ،  
ولكن القواعد الأخلاقية الإيجابية بالنسبة للغالبية العظمى تتمثل في  
الرأي العام الذي يستخدم كقاعدة عامة تكون في صالح أصحاب القوة  
بحيث تمنح قيام أي ثورة ولا تترك ثغرة لنشوبها .

كما يرى راسل أن العطف - وهو شعور غريزي - قوة تعمل على  
توسيع نطاق المذاهب الأخلاقية حتى تعم الجميع ، ومن ثم فمسألة العطف  
على الآخرين يعتبرها راسل مصدر قوة المذاهب الأخلاقية ، ولما كانت

القوة هي الاداة المستخدمة في المنازعات السياسية ، فهي كذلك في المنازعات الأخلاقية ، مع ملاحظة أن القوة لم تكن هي الهدف بالنسبة للمذاهب الأخلاقية التي كان لها نفوذ في الماضي .

كما يذهب راسل الى أن الاتحاد بين الأغراض الشخصية وقواعد الأخلاق الإيجابية قد يأتى به حكيم أو ناثر الذى يجعل الحركة الثورية الناجحة لا تقاوم ومن ثم يقرر راسل بأن التمرد فى هذه الحالة وكل حالة نوعان الأول منهما شخصى بعث والثانى منها من وحى الرغبة فى نوع آخر من المجتمع يختلف عن ذلك الذى يجد فيه الناثر نفسه ، وفى هذه الحالة يشاركه فى رغبته الآخرين (١٢٥) ، وبهذا يكون التمرد من أجل انشاء مجتمع جديد هو تمرد بناء ولو أدت حركته فى أول الأمر الى حالة مؤمنة من الفوضى ستزول حتما فى نهاية الأمر ، لأنه تمرد غير مطبوع يطابع شخصى لتحقيق أهدافه .

من هذا المنطلق كانت دعوة راسل الى تشجيع التعاون بين الجنس البشرى عن طريق أخلاق جديدة للقوة وذلك عن طريق اضعاف رغبة التفوق عن طريق الدين والأخلاق مباشرة أو بطريق غير مباشر بإزالة الظروف السياسية والاقتصادية التي تعمل على إثارتها حالياً ، وخاصة المنافسة على القوة بين الدول وما يتصل بها من منافسة على الثروة القومية الكبيرة ، مما يتطلب استعمال كلا الطريقتين لأنها مكملان بعضهما بعضا ولا يمكن استخدام احدهما بديلا عن الآخر (١٢٦) .

ولتحقيق هذا الهدف الأسمى فى وجود عالم سعيد لابد من ترويض القوة فيه حتى توضع فى خدمة الجنس البشرى لضمان سعادته وأمنه الداخلى والخارجى ولن يتأتى تحقيق هذا الهدف الا عن طريق تدعيم الديمقراطية لأنها جزء أساسى وفعال لحل مشكلة ترويض القوة (١٢٧) ولم يكتف راسل بتدعيم الديمقراطية بل نادى بالاشتراكية القائمة على هذه الديمقراطية ، لأن المجتمع الاشتراكى أو اشتراكية الدولة غير المقترنة بالديمقراطية قد تؤدى حتما الى مخاطرة كبيرة حيث تصبح المحصلة النهائية للقوى الاقتصادية والسياسية أداة جديدة بشعة للظلم . ومن ثم قرر راسل أربعة عوامل ضرورية لحل مشكلة ترويض القوة التي هي فى نفس الوقت ضمانات لسعادة البشرية جمعاء وهي :

Ibid : ch. XV, p. 283.

(١٢٥)

Ibid : Ch. XVII, pp. 293-294. (The Ethic of power).

(١٢٦)

Ibid : ch. XVIII, pp. 285-276. (The Taming of power).

(١٢٧)

١ - تدعيم الديمقراطية حيث تمنع احتكار القوة للحكم وبالتالي تمنع ظهور تسلط تحكم الدولة في كل مصادر القوة التي تؤدي حتما الى ديكتاتورية مطلقة .

٢ - دمج القوتين الاقتصادية والسياسية عن طريق توزيع القوة بطريقة ديمقراطية على أفراد المجتمع .

٣ - وجوب إتاحة الظروف المعائية والإعلامية لكي تتضح أعمال الدولة وعيوبها لمواطنيها ، مع عدم إخفاء هذه العيوب عنهم بأن تمنع النقد بحيث يجب ألا يكون هناك عقاب رسمي أو غير رسمي على أي نقد قائم على أساس قوى ضد الأفراد البارزين والمشاهير على أن يوضح في الحسيان وجوب تمثيل أجهزة الدعاية ووسائل الاعلام لوجهات النظر المختلفة ، وأن يتضمن لها حرية التعبير والدعاية مع وجود الضمانات التي تؤمن الحرية السياسية للمواطنين وتحميها ، لأن عدم اظهار وسائل الاعلام للظالم والمساوي، سيؤدي بالحكومة المنتخبة لأول مرة بعد ذلك الى ان تكون مطلقة التصرف ويمكنها تمديد انتخابها الى ما شاء الله .

٤ - اعداد خطة معينة للتربية الخلقية والتربية والفكرية وتهئية الظروف النفسية والتربوية حتى يمكن بناء وإعداد المواطن الصالح ومن ثم فلا بد من الاهتمام بالطفل وتربيته وتعليمه السلوك السوي .

هذه الشروط التي وضعها راسل لترويض القوة هي التي تجعل العالم أسرة في محبة تامة وسلام دائم وبذلك يتحقق التوفيق بين الأخلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية مع ملاحظة الإبقاء على القوى الإبداعية في ظل نوع من الإدراك الكامل للطبيعة البشرية ، حيث توجد ثنائية في المعايير الأخلاقية قوامها الأخلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية التي يعلّمها الواقع لسياسي بمعنى أن للمجتمع أخلاق وطنية قوية اجتماعية مشتركة بين أبنائه ، وأخلاق شخصية يتميز بها كل فرد من أفرادها ، ومن ثم فلا بد من معايير أخلاقية جديدة ليستقيم هذا العالم (١٢٨) بحيث السلوك الفردي مع السلوك الجماعي ليحقق الكمال الفردي المثالي عندما تتفق أعمالنا مع هذا الشعور الأخلاقي الذي يفرض علينا تحقيق ما تهدف اليه غرائزنا الابتكارية طالما تكون متفقة مع ضمائرنا حتى لو اختلفت مع عقيدة دينية (١٢٩) .

---

Russell : Authority and The Individual : Lecture : 6. p. 70. (١٢٨)

Ibid : Lecture 6 pp. 70-71.

(١٢٩)



وينهى راسل مقروا الاستفادة من حكمة وموهبة ومقدرة كل فرد في المقدرة الكلية للمجتمع لأنها ترى أن الموهوبين لا يستطيعون أن يدعوا أو يخدموا الحريات الأساسية إلا في جو الحرية ، وحينما يقتصر استخدام السلطة على خدمة هذه الأهداف فحسب بذلك تمكن التوفيق والانسجام التام بين أفراد المجتمع وبذلك تمكن سعادة العالم في امكانية وجود دولة عالمية يكون لها حكومة عالمية تحتكر القوات المسلحة وبالتالي تفرض السلام وتنتشر الرخاء بين دول العالم مع العمل على تقليل معدلات المواليد في كل المجتمع الدولي بحيث يصبح عدد السكان ثابتا أو قريبا من الثبات مع اتاحة الفرص وتوفير السبل للابتكار الفردي في كافة المجالات المتعلقة بالعمل مع توزيع القوى في مجالات الاقتصاد والسياسة بما يتفق مع المحافظة على الإطار السياسي والاقتصادي لكل مجتمع حتى يسود السلام في هذه الدولة العالمية (١٣٠) .

ويمكن القول أن دولة راسل تقوم على القوة المدعية بالديمقراطية في اطار اشتراكي حتى لا تتحول هذه القوة فيما بعد الى قوة تحكمية غاشمة كما أن دولة راسل تقوم على الأخلاق والتربية ، يحترم أفرادها القانون الذي يحمي الحريات الأساسية في تحقيق التوازن بين الأخلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية مع عدم اغفال موهبة وقدرة كل فرد من أفراد المجتمع حتى يتحقق الابداع والابتكار ، فتنقسم الدولة ويسعد الجميع فيها كما يسود الرخاء ويم أرواجها من خلال ترويض القوة وإنهى فكر راسل السياسى فى سنواته الأخيرة الى المطالبة بدولة عالمية يكون لها حكومة واحدة غايتها السلام والأمان والرخاء للعالم كله .

## رابعاً : تعقيب

ويمكن لنا أن نلاحظ من خلال ما عرضناه في هذا الفصل وجود بعض المفاهيم السياسية والأخلاقية والدينية فى الأساطير ، والتي كانت البداية الأولى للتفكير السياسى والأخلاقي القائم على الدين - فى غير ما عهدناه بالنسبة للأديان السماوية الحق - ذلك أننا نلاحظ من ناحية النشأة التاريخية الأولى الارتباط الوثيق بين الدين والنزعة الاسطورية ، وقد تمثل هذا بصفة خاصة فى الفترة السابقة على سقراط عند اليونان وفى العالم برمته قبل ظهور الدين اليهودى ، لاسيما فى منطقة الشرق

---

Rassell : Principles of Social Reconstruction, ch. I, p 2.2. (١٣٠)  
London, 1916.

الأوسط ، وقد تمثل هذا في ظهور بعض التنظيمات السياسية مثل مدينة المبد City-Temple (١٣١) والممالك Kingdoms والامبراطوريات Empires ، وذلك بعد استقرار الانسان في الأماكن القريبة من الأنهار ، وقد تطورت هذه النظم السياسية القائمة على الدين الى بدائل سياسية هي نظم قائمة على القوة العسكرية فحسب ، التي اعتبرت صورة من صور الاستبداد التي غلبت على الحكم بعد ان كان هذا الحكم دينيا تماما .

فاذا انتقلنا الى الشرق الأقصى ، فنجد الفكر السياسي والأخلاقي عند كونفوشيوس متضمنا دور الأسرة في بناء الدولة التي لابد من حاكم صالح يحقق العدل والسلام ، ويوفر الطعام والعتاد من خلال ثقة الشعب في حاكمه ، فاذا ما فقدت هذه الثقة ، فان الدولة تتلاشى حتما .

بينما نرى تشريعات سولون Solon في أثينا ، متضمنة أبعادا سياسية واقتصادية في إطار القانون والأخلاق اذ قامت دعوته الى توزيع الأرض والحد من ملكية الفرد لتحقيق المثل الأعلى في المساواة الاجتماعية ، وقد قرر سولون مبدأ حق الجماعة التي لها هدف مشترك في وضع قوانينها متفقة مع قوانين الدولة وغير متعارضة معها - وعرفت فيما بعد هذه الجماعة بأسماء مختلفة في وقتنا الحاضر منها الحزب أو النقابة وغيرها - لقد كانت أفكار سولون السياسية والإدارية مرتبطة بالأخلاق وسيادة القانون حتى يمكن تحقيق العدالة والمساواة بين الجميع ، فتتلاشى الأحقاد بينهم .

أما المدرسة الفيثاغورية ، فاعتبرت العالم اعدادا ، وبالتالي نظرت الى العدالة كعدد مربع ، والى الدولة باعتبارها تتكون من أجزاء متساوية ، والعدالة هي المحافظة على هذه المساواة . وبالتالي تظل الدولة عادلة طالما بقيت المساواة شريطة أن يحكم هذه الدولة فلاسفة ، متخذين من العلم وسيلة لتحذيب الأخلاق والنفس ، وبهذا تكون الدولة عند الفيثاغورية دولة أساسها الأخلاق .

وإذا انتقلنا بعد ذلك الى سقراط وافلاطون وأرسطو ، فاننا نرى خصوصية الفكر اليوناني السياسي وإرتباطه الوثيق بالأخلاق ، فدولة سقراط تقدر القانون العام وتحارب الأخلاق النسبية ، كما انها تقوم أيضا على اتفاق مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة ، لأن الخير الفردي لا ينفصل عن

الخير العام وبذلك قضى سقراط على مقولة نسبية الأخلاق وسيادة الأقوى عند السوفسطائيين ، بينما دولة أفلاطون ذات سيادة مطلقة قائمة على المعرفة والحكمة لتحقيق الصالح العام وذلك بالارتقاء بعقليات المواطن ورغباته نحو الكمال لتسود العدالة كما وضع في جمهوريته التي يحكمها فيلسوف أو هيئة من الفلاسفة ثم نادى أفلاطون بدولة ارسطوقراطية تستند الى هيئة نيابية ، وأخيرا وجدناه يفضل الدولة المختلطة التي تجمع بين حكمة النظام الملكي وحرية النظام الديمقراطي ، فإذا ما وصلنا الى أرسطو فنجد دولته دولة دستورية قائمة على الطبقة الوسطى لأنها تمثل الحكومة الصالحة التي تطبق الدستور باعتباره أسلوب الحياة للمواطنين لتحقيق أفضل حياة لهم ، وهنا نرى اتفاق أرسطو مع سقراط وأفلاطون في تبني الهدف الأخلاقي للدولة ، ولكننا نلاحظ ان ارتباط السياسة بالأخلاق في الفكر اليوناني القديم إنما هو ارتباط قد أقيم من أجل صالح الدولة ، وليس لصالح البشرية ، من أجل صالح الأصدقاء دون الأعداء ، فقد أبيع الرق والتدمير لغير اليونانيين ، بينما كفل المساواة أيضا لليونانيين دون غيرهم ، مما يجعلنا نعتقد ان الديمقراطية في الفكر السياسي والاغريقي - اليوناني - هي ديمقراطية ناقصة وفي نفس الوقت طبقية محدودة في نطاق المواطنين اليونانيين الذين لهم حق ممارسة الحكم نتيجة المواطنة التي اكتسبها حقاً في المشاركة السياسية ، وفي ولاية مناصب الدولة .

وقد ترتب على اضمحلال دولة المدينة ، وضعف الشعور القومي بها ، وانفصال الفرد عنها ، أن لجأت الفلسفة الى البحث عن وسائل أخرى لاسعاد الانسان بمعزل عن الدولة ، وهنا نجد انفصال السياسة عن الأخلاق ووضوح ذلك عند الأبيقورية بصورة أقل عند الرواقية التي أنكرت فكرة العصر الذهبي حيث القانون الطبيعي في مدينة العالم هو النى يعمل على اتحاد جميع الأفراد في صورة متساوية ، بأن يبذل كل فرد في هذه الحياة قصارى جهده بحيث تتلأم حياته الخاصة مع حياة الآخرين ، فلا يكون هناك أى طغيان من ناحية البعض على حرية البعض الآخر ، ويتحقق هذا كله في ظل القانون الطبيعي وفي جو يسوده الأخاء البشري العام .

فإذا انتقلنا الى العصر الروماني ، فأننا أول من نلاحظ فيه هو اختفاء الرابطة الاجتماعية بين الفرد والنظام السياسي القائم ، حيث ان الفرد لم يعد مرتبطاً بالدولة ، أو مؤثراً في تكوين الإرادة السياسية العامة للدولة ، بل كان ذرة في خضم الجماهير العريضة التي تتألف منها الإمبراطورية الرومانية والتي سيطر عليها الصفوة العسكرية

والارستقراطية الرومانية الذين يمثلون في مجلس الشيوخ ، لا يعتبر في صورته الرومانية كنسق ديمقراطي أصيل ، فاذا فانه يمكن القول بصفة عامة بوجود فصل أساسي بين الدولة والمواطن مع ان لكل منهما حقوقه وواجباته لتنى كلفها القانون الروماني . فالدولة هي تطور طبيعي لحياة الأفراد في المجتمع من حيث انها الصورة الأخيرة لتطور حياة نظمهم من العصر البدائي مارا بحكم القبيلة والعشيرة وغيرها الى حكومة المدن ورجال الدين ، تعتبر الصورة النهائية لهذا التطور التاريخي الطويل والذي أملتة السنن والقوانين الطبيعية (١٣٢) . فاذا نظرنا الى الفكر السياسي الروماني فنجد الدولة هي تطور طبيعي لحياة الأفراد في المجتمع وبالتالي اكتملت التشريعات الرومانية الفكر السياسي مقومات جديدة ولاسيما فكرة السيادة المطلقة للدولة عن طريق عقد حكومي حول الشعب سلطته الى الحاكم دون أن يكون للشعب حق انتزاع هذه السلطة منه فمرو سيشرون يضع المبادئ العامة للحكم المؤيدة لاثبات السلطة من الشعب والممارسة القانونية لها ودعمها بالسند الالهي والأخلاقي لتحقيق الدولة القانونية الطبيعية بينما يرى سنيكا أن السياسة لم تعد تصلح لوظيفة

(١٣٢) من وجهة النظر الطبيعية فاننا نجد آراء صحيحة طبيعية يكون الانسان طرف فيها مثل مثل الجبال والنبات والحيوان وحركة الأرض وهي ظاهرة تتأكد مع إرادة البشر ، وأعني أن الدولة كنظام طبيعي عند مذهب الطبيعيين مثلها مثل الكائن الحي الذي يتطور فيتحسن ويظهر له صورة متكاملة على هيئة حيوان أو بشر ولا يمكن للانسان أن يتدخل في إرادته الفردية أو الجماعية في تغيير مسار هذه التنمية الطبيعية وسنرى فيما بعد أن هذه وجهة نظر تتفق مع آراء التطوريين في نفس القرن التاسع عشر من اتباع دارون ولامارك وهيرت سيمر وكذلك تتفق مع آتباع الماركسيين الذين يرون أن ظهور دولة البروليتريا ، إنما يعبر عن تطور طبيعي حتمي خاضع للقوانين المادية التاريخية ومرتبط بقوانين الجدول الأولية التي تتمثل في المادية الجدلية ، وهذا رغم إرادة الانسان ، بل ان الانسان إنما يخضع لهذه التطورات في نطاق حتمية مجبرة لا يتدخل بحريته فيها ، وهكذا نرى ان هذه المذاهب كلها التي تتفق في نزعاتها للمادية قد تهاجرت ابان القرن التاسع عشر لكي يتولد عنها المذهب الطبيعي في الدولة ونشأتها وحى في مجال الاقتصاد نجد الفيزوقراطيين أو الطبيعيين يمثلون هذا الاتجاه الطبيعي الحتمي فيه ، بل أيضا في مجال الفن فمرو تين Tien ممثل هذا لاتجاه الطبيعي في نشأة الدولة ولتأسيس الأحكام الجمالية على منجزات وهذا يدل ويوضح لنا كيف جاء الرد على النزعة الروحية التي تؤله الدولة عند هيجل وترتبط بينها وبين المطلق ، فالدولة ما هي الا صورة المطلق في خضم الممارسات السياسية كما ان الأخلاق ما هي الا صورة المطلق يثبت في مجال الأخلاق ، وكذلك الفن والتاريخ إذ تظهر فيها حركة المطلق سواء في الزمان أم في الأمكنة المستقرة وهكذا نجد أن المواجهة لهيجل قد أخذت طويها الراسع طول القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، رغم وجود تيارات روحية ضعيفة ، فلم يكن للمذهب الطبيعي في الدولة سوى صورة واقعية محسوسة تتشعب مع النزعة المادية والتي تجعل من الطبيعة المادية الشخصية - وليس المطلق - سيذا على الإنسان ؟

الانسان الفاضل فى مجتمع صار فاسدا ، ولذلك نجده يطالب بعصر المجتمع المثالى الذى يعيش فيه أفراد سعاداء ، لا أثر فيه للزيف الذى أوجدته المدينة الحديثة فى وقته ، ولكنه يتفق مع شيشرون على مبدأ المساواة للأفراد جميعا فى دولة واحدة هى دولة العالم .

ثم جاء بعد ذلك العصر الوسيط بظهور المسيحية التى أكدت ان للخير مصدره الأساسى المتمثل فى الإله الواحد الذى يتشخص فى أقانيم ثلاثة ، أما الشر فهو ليس من عند الله ، بل هو من عند الشيطان الذى يتراعى للانسان بغوايته ، ودفعه للانغماس فى بؤرة الفساد والشرور ، وقد كان هذا الموضوع الشغل الشاغل للكنيسة منذ نشأتها الأولى ، وعند آباءها الأوائل ولا سيما عند القديس أوغسطين (١٢٣) الذى وضع مؤلفه بعنوان « مدينة الله » ، ونرى القديس أوغسطين قد أسس « مدينة الله » على أساس مثالى ، فجاءت المدينة بناء مثاليا من مملكتين أحدهما سماوية والثانية دنيوية ، بحيث تخضع الثانية للأولى ، أى تغليب السلطة الكنسية على السلطة الدنيوية .

وأراد بذلك القديس أوغسطين ان يحل مشكلة الصراع بين السلطة الدينية متمثلة فى البابا وبين السلطة الدنيوية المتمثلة فى الحاكم مما جعل المسيحي خاضعا لنوع من الالتزام التثنائى بين الله والحاكم ، مما حدا بأوغسطين ان يؤسس « مدينة الله » .

أما القديس توما الاكروني فقد احتفظ بجوهر السلطة الديني لصورة النظام الدستوري الذى يرتضيه الشعب الذى يفوض الحاكم فى ممارسة السلطة ، وللشعب أن يستردها اذا اساء الحاكم استعمالها . وهكذا ظل مفهوم التفويض الإلهي غير المباشر قائما حيث ان الصلة هنا بين الله والحاكم ليست الكنيسة ولكن الشعب ، ثم بعد ذلك يأتي دانتى معارضا سيطرة الكنيسة مطالبا بفصل الدولة عنها داعيا الى تحقيق الحكومة العالمية .

---

(١٢٣) القديس أوغسطين - كما جاء فى اعترافاته بأنه ارتد عدة مرات عن المسيحية لعدم فهمه لحقيقة الشر وهل هو من عند الله أم من عند الشيطان الى أن أدخل الايمان على قلبه سانت امبرواز فى البندقية وافهم ان الشر من انفسنا بغواية الشيطان وان سبب الفوضى الذى أعاق أوغسطين الى الحق فى هذه المسألة هو تلبس اللاهوت والرافاية بالمسيحية ، فقد ظهرت جماعة اللاهوت واعتنقت المسيحية ، وجعلت للشر مبدأ مساوقا للشر كأجدادهم من الوثنيين والزرادشتيين ولهذا ظن أوغسطين أن هذه النحلة الهرطقية المجلدة فى صورة للمسيحية الحقة وكان هذا سبب ارتداده وقتئذ .

ويمكن القول ان الديانة المسيحية كانت قاصرة على الجانب الأخلاقي دون الجانب السياسي ، حيث انها لم تحمل في طياتها نظاما أو فكرا سياسيا محمدا ، مما أدى الى عملية التوفيق بين تعاليم المسيحية والحكم الديوى كما أسلفنا .

ومع ان فكرة الخطيئة والخلاص عن طريق المسيح قد سيطرت تماما حتى على الفكر السياسي فى القرون الوسطى ، ولهذا فقد كان المواطنون المسيحيون يخشون تماما من الرحلة الى الآخرة بدون ان يخلصهم المسيح وقد تادى بهم هذا الخوف أن يضعوا أقدارهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى أيدي رجال الدين ، وكان البابا هو الذى يمسيك بتقاليد الأمور بالنسبة الى الدول المسيحية الى أن فوض شارلمان بالأمور الزمنية والديوية مع بقاء القوة الحقيقية فى أيدي رجال الدين وأمرء الكنيسة ، لأن فى يدهم صكوك الفجران والطريق الى الخلاص من الخطيئة .

وانما يجب أن نلاحظ انه رغم سيطرة الدين المسيحي على العصر من جميع النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية الا أن هذا الإطار الدينى ، لم يكن يتمثل أى نوع من التوحيد السياسى (١٣٤) إذ انه بعد ان انحلت الإمبراطوريات القديمة الى دويلات اقطاعية يرأس كل منها أمير يلتف حوله بعض الفرسان مما يجعلنا نرى أن نظام الدولة الواحدة لم يكن له الوجود الفعلى حتى بالنسبة لانجلترا وفرنسا قبل عصر النهضة وليس مجالنا هنا عرض النظام الإقطاعى بالتفصيل فى القرون الوسطى وانما يعمينا أن هذا النظام الإقطاعى بدأ ينهار بظهور المدن الحديثة (١٣٥) فى عصر النهضة الذى جعل للعقل مكانته وسلطانه ، مستبعدا السلطة

---

(١٣٤) على اننا يجب أيضا أن نلاحظ من ناحية أخرى الصراع السياسى فى دويلات القرون الوسطى ، كان ذا خلفية دينية بحيث إذ أن ظهور الفرق الدينية كالارثوذكسية والكاثوليكية قد انفصلت عن الكنيسة القديمة الممثلة للارثوذكسية الشرقية الأمر الذى وجدنا منه أن هذه الكنائس كانت ذات تأثير بالغ فى نظم الحكم السياسية فى البلاد التى أثمرت هذه المذاهب الجديدة والدليل على ذلك ما حدث من شقاقين بطريرك الروم بالقسطنطينية وبين الأقباط المسيحيين فى مصر وكذلك بالنسبة لشمال أفريقيا .

(١٣٥) وقد تكونت هذه المدن فى أول الأمر من المهاجرين المائدين من المستعمرات البعيدة وأقامتهم بين حدود هذه الاقطاعات فيما عرف سياسيا بالمنطقة التى لا يملكها أحد وتسمى فى العرف السياسى باسم No Man's Land . وهى منطقة عازلة بين الحدود السياسية لا تخضع لقانون ؛ ولما كان الصراع قائما بين هذه الاقطاعات واعتماد أمرائها على هؤلاء الذين يسكنون المناطق المأزلة الا الأمر انتهى بزوال الإقطاع ليحل محله البديل الممثل فى امتداد سيطرة الملوك على أى اقطاعية أو سيطرة الرأسماليين الجدد للتأخمين لحدود هذه الاقطاعات وخيم مثالي لذلك ما كتبه عن صراع الأمراء فى كتاب

الدينية لأن الخلاص في الإيمان الذي يأتي وحده من داخل الفرد ، وليس آتيا من سلطة خارجية فظهرت حركات الإصلاح الديني وعلى رأسها الحركة البروتستانتية التي قام بها مارتن لوتر مقررًا ان السلطة المدنية تفوق على السلطة حيث ان سلطة الحاكم مستمدة من الله وليس من رجال الدين يعتبرون فقط موظفين في الدولة دون أية امتيازات ، وليس الخلاص في صكوك الغفران وإنما الخلاص من الإيمان التابع من داخل الفرد وحده .

هذا الاتجاه في حركة الإصلاح الديني ظهرت معاكسة تاما لسياسة مكيا فيلبي التي اتسمت باللااخلاقية واللا دينية ، حيث يرى مكيا فيلبي السياسة لا تتشكل من مذهب أخلاقي أو من عقيدة دينية بل يجد العكس من ذلك وهو ان الأخلاق والدين تتشكلان وفقا للسياسة ، وهنا نرى قمة انفصال الأخلاق عن السياسة يقرر فيها مبدأ خطيرا الا وهو الغاية تبرر الوسيلة ، دون اعتبار لقيم أو أعرف أو تقاليد حتى القوانين نفسها لا يعمل بها مادامت تتعارض وتقف كمقبة كؤود أمام رجل السياسة عند مكيا فيلبي . بينما نجد الاتجاه الأخير في عصر النهضة يمثل بهودان في نظريته عن السيادة المرتبطة بالقانون الالهي ، ونعتقد انه لم يأت بجديد ، فقد سبقه أبو حامد الغزالي في ذلك - وسنعرض له في الفصل الثاني ان شاء الله عند الكلام من الفكر السياسي الاسلامي - ولكن يمكن القول بأن بهودان حدد السلطة وركزها في سلطة قوية يخضع لها المواطن ، حيث سار بهودان على نهج حركة الإصلاح الديني التي أعلنت شأن السلطة المدنية على السلطة الدينية .

وحيثما يطالعنا العصر الحديث بسمته التجريبية ، حيث أقام هوبز ولوك الأخلاق على وجدان اللذة والألم وما يصدر عنها من نتائج ، فانصل الخبر بالمنفعة ، وارتبط الشر بالضرر ، وبالتالي اختلفت الأحكام الاخلاقية على أفعال الناس باختلاف الظروف والأحوال ، كما احتلت الانانية ، مكان الصدارة من بواعث السلوك عند الناس ، بينما روجسو أرجع أخلاقه الى الضمير وعواطفه الطبيعية أي أرجع الأخلاق الى أصلاتها الطبيعية الأولى ، كما نرى العصر الحديث قد اتسم أيضا بنظرية العصر الاجتماعي القائمة على عقدي المجتمع والحكم ، فعقد المجتمع ينشأ عن عقد

---

« الأمير » على اننا يجب ان نلاحظ أمرا بالغا في الخطوة في التاريخ السياسي منذكرة فيما يهد حينما تعرض للنظام السياسي في الاسلام وهو اننا نخطو. حينما تدخل النظام السياسي الاسلامي في غمار النظم السياسية التي كانت سائدة في القرون الوسطى الأوروبية التي تشتم بالجهل والتخلف والتي كانت تلك الفترة بالنسبة للمسلمين عصر النهضة الإسلامية .

أبرمته جماعة من الناس فيما بينهم بهدف التخلص من حالة الفوضى عن طريق وضع قواعد يستطيع على هديها ان تعيش أفرادها في أمان ، بينما عقد الحكم بمقتضاه يمارس الحاكم سلطته نتيجة عقد أبرم بينه وبين المحكومين يكون فيه مسئولاً أمامهم على ما يتضمنه ، والالتزام بحدوده . ومن ثم نرى مفهوم الدولة عند هوبز ولوك وروسو يختلف من واحد لآخر في ضوء نظرية العقد الاجتماعي ، فالأول من دعاة الحكم الملكي المطلق بينما الثاني من أنصار الحكومة المقيدة ، أما الأخير يعتبر أول المطالبين بسيادة الشعب المطلقة . ولا يغيب عن ذهننا أن فكرة العقد الاجتماعي لها أصل إسلامي عند مفكري الإسلام الذين سبقوا هؤلاء المفكرين في الغرب ولا سيما الفقيه العالم الإسلامي الكبير الماوردي الذي ستحدث عنه ان شاء الله في الفصل التالي .

وإذا انتقلنا الى الفترة المعاصرة ، نجد فلسفة هيجل هي المحور الرئيسي الذي دارت حوله معظم المذاهب السياسية الذي شهدها القرن التاسع عشر ، وانبثقت منه سياسات القرن العشرين ، فأصبحت الدولة عقائدية ، فقد ظهرت الليبرالية كرد فعل عنيف ضد سيادة الدولة المطلقة عند هيجل ، أمار الماركسية ، فكان تأثير الديالكتيك الهيجل كبيراً عريها ، وسيضع لنا ذلك عند تناولنا لها – الليبرالية والماركسية – في القسم الثاني من البحث ان شاء الله .

والدولة عند هيجل هي الكيان السليم والقوى الذي تتفق فيه المصلحة للمواطنين مع الصالح المشترك للدولة ، حيث تنصهر الارادات الفردية في ثنایا الدولة وتعمل في إطارها ، لأن الدولة هي مصدر كل القيم وكل الحقائق الروحية ، ويتحقق هذا حينما يطبع الشعب القوانين ، وبذلك تكون الدولة عند هيجل فوق متناول القانون وفوق أي نقد أخلاقي ومن ثم أخضعت الفرد خضوعاً تاماً لسيادتها المطلقة ، هذا بالإضافة الى تمجيده للجنس الإنساني وتقوّه على البشرية جمعاء ، والى تأكيده على القوة والحرب في اقرار الثغور المالية لتحقيق هدف الدولة .

والأخلاق – كما نعتقد – عند هيجل نوعان : أخلاق مثالية داخل دولته ، يعترف بها ويقرها ، بينما لايعترف بالأخلاق الدولية التي هي نوع من الخيال ، حيث لا يوجد بين الدول من قانون سوى قانون الطبيعة القائم على الحرب ، لا قانون الطبيعة الذي يمثل أحكام العقل الخالدة حيث يشكل قياداً على سلطة صاحب السيادة المطلقة . من هذا المنطلق نعتقد ان هيجل قد جعل السياسة مرتبطة بالأخلاق داخل دولته من خلال فلسفته المثالية في نطاق المطلق الذي طبقه فقط على الإنسان داخل دولته بينما



خارجها قد فصل السياسة عن الأخلاق لتعاملها مع دول أخرى ليبرر مبدأ الحرب واستعمال القوة للمحافظ على تفوق وسيادة ومجد الشعب الألماني الذي يمثل روح العالم الجديدة حيث انتهى إليها التاريخ الذي بدأ من الصين (١٣٦) مما أوقع مثالية هيجل في تناقض ، حيث نعرف ان المثالية عند هيجل في نطاق فكرة المطلق التي تسيطر على تفكيره ، وبذلك فانه يقصد بها ان تكون تطبيقا على الانسان من حيث هو انسان وهذا هو مفهوم المثالية ولكننا نجده يميز الانسان الألماني ويعطيه حقوقا ليسود العالم من خلال القوة وتميز الشعب الألماني وتفوقه على غيره من الشعوب مما جعله يسجد العنصرية ثم تلقفها بعد ذلك تلاميذه مثل فيشته وتيتشه وغيرهم ، ليؤكدوا تمجيد الشعب الألماني لبطل روح العالم الجديدة وكان هذه المثالية انما تستمد اصولها من حركة الشعب الألماني فقط وانطلاقه الى المجد والسيطرة على الشعوب عن طريق الحرب ، وبسط السيادة عليها ، الامر الذي أفصح عنه هيجل عن حركة التاريخ في تصوره عن المطلق فيما كتبه حيث نجد بذور هذه الحركة العنصرية المتعالية عند تصنيفه للشعوب .

لهذا يمكننا القول بانتفاء مثالية هيجل في تعامله مع شعوب العالم غير الألماني ، مما جعل سياسته ذات اخلاق نفعية متحيزة بهدف السيطرة والتوسع من خلال نظرة عنصرية تبرر القوة والحرب دون أى اعتبار للاخاء الانساني العالمي .

ليس هذا فقط وانما نجد تبرير هيجل لاختطاف الزعيم أو البطل بفصله الاخلاق العادية عن السياسة ، واكتفى يربط السياسة بأخلاقيات الدولة بمعنى ان الزعيم لا يوضح لتطبيق مجموعة الفضائل الخاصة مثل التواضع والاحسان والتسامح وغير ذلك مما يجعلنا نعتقد ان فلسفة هيجل في جانبها السياسى والاخلاقي لم تكن مثالية خالصة لاتخاذها من الروح المطلق ستارا لتبرير السيطرة واستخدام القوة والحرب واحياء النزعة العنصرية بتمجيد الشعب الألماني فقط دون غيره من الشعوب ، كل هذا يتنافى مع مبادئ الاخلاق الكلية التي تتضمنها أية فلسفة مثالية بل نذهب الى اكثر من هذا ونقول ان فلسفة هيجل فلسفة نفعية ومصورة جديدة ، للمكيافيلية في ثوب جديد مستترة في نسق مثالي ، لانه سمحت بحزق الاخلاق وانتهاك المواثيق الوليية ، وإباحة العدوان ، وتمجيد

العنصرية مما يجعلها دولة تسلطية واستبدادية مما يبعدها عن لدولة المثالية عند الممارسة الواقعية والتطبيق الفعلي .

ويمكن القول بعد ذلك ان دولة هيجل قد قامت على تصور أفلاطوني مكيافيلي ، حيث يبرر هيجل أخطاء الحاكم ( البطل أو الزعيم ) ، لأنه يستمد سلطانه من تقمصه روح شعبه لبناء دولته ، وهذا يماثل الحاكم الفيلسوف عند أفلاطون الذي يشرع دون الخضوع لأية مساءلة من المحكومين . كذلك يرى هيجل من حق الشعب الألماني أن يسود ويحكم العالم لتفوق الجنس الألماني حيث وقف التاريخ في مرحلته الأخيرة عنده لأنه يمثل روح العالم الجديدة ، تماما مثل أفلاطون الذي جعل الحكم في أيدي مواطنيه دون غيرهم ، ليس هذا فقط وانما نجد هيجل يقرر مبدأ الحرب ومشروعيته لاعادة بناء الدولة واستعمار الشعوب الأخرى دون أي اعتبارات أخلاقية ، تماما كنظيره أفلاطون الذي استباح الرق من غير مواطني أثينا ومؤكدا على القوة العسكرية ودورها في إعادة مجد أثينا . وأخيرا اتفاق هيجل مع أفلاطون في تفصيل كل منهما للحكم المطلق لبناء الدولة ، رغم المثالية التي ألصقت بكل منهما .

أما أوجه الشبه بين أمير مكيافيلي الذي يستمد سلطته من الدهاء والمكر والخديعة والقوة واستبعاد الأخلاق من السياسة تماما لتحقيق مآربه هو نفسه البطل أو الزعيم عند هيجل - الذي يستقي سلطته من تقمصه روح شعبه ، مما يعطيه الحق في انتهاك المواثيق الدولية وعدم الالتزام بالقوانين الدولية وإقراره للحرب لحفظ الدولة واستمرارها عن طريق فصل السياسة عن الأخلاق لتبرير سلوك الحاكم المتمثل في البطل أو الزعيم .

الأمل الذي لاشك فيه يجعلنا نعتقد ان دولة هيجل مثالية الشكل ، نفعية المضمون .

وإذا انتقلنا الى دولة كروتشي فانه يعتبرها الشكل الجوهرى والمحدد للحياة العملية بكافة أنشطتها في الواقع الحي الذي تميزه ففي الوعاء السياسي الذي تتشكل فيه كل الأنشطة العملية ، بحيث تنبثق منها الأخلاق متوافقة مع هذه الأنشطة ، ومن ثم نرى كروتشي يؤيد المذهب القائل بأن العمل السياسي عمل موجه فقط من الحاسة النافسة نحو غاية نفعية مباشرة بذاتها ، فلا يمكن ان توصف هذه الغاية النفعية بانها أخلاقية أو غير أخلاقية ، ومن ثم فلا بد من وجود الحياة السياسية والاقتصادية أولا لكي تأتي بعدها الحياة الأخلاقية ، حيث يمكن للفرد الأخلاقي أن

يمارس أخلاقه بصورة عملية الا باتباعه الإسلوب السياسى وبقبوله منطق السياسة وبذلك تسبق السياسة الأخلاق - لأن مسأله التجربة الأخلاقية والإنسانية لم تعد أصلاسية بالنسبة للفرد السياسى بكل معنى الكلمة ، وذلك لأن المجال الأخلاقى لم يهتم بالمجال السياسى بل يهمله ، ومن ثم تكون الحياة المعاشة حياة أخلاقية ومن أجل هذا قيل « ان السياسة وسيلة وليست غاية » وبناء على ذلك فان الإنسان الأخلاقى يقتضى منه ان يتعلم تعليما سياسيا لرعاية واستعمال الفضائل - هذه الفضائل التى ينبغى أن تسمى فضائل عملية على نحو مناسب كالتبصر والحكمة والصبر والشجاعة ، ولذا يقرر كروتشى بإصرار على ان الدولة هى ما تكون عليه فى الواقع وليس هى الحياة الأخلاقية لأن الكثير يقع فى خطأ جسيم عندما يفهم الحياة الأخلاقية فى صورة غير ملائمة لصورة الحياة السياسية وصورة الدولة بحس سياسى ، وذلك لأنهم فهموا الحياة الأخلاقية فى صورة ماينبغى أن يكون ، ولم يرتضوا فهمها بصورتها الواقعية . ومن ثم فان أخلاقية الدولة عند كروتشى غير أخلاقية للدولة عند هيجل من حيث وجودها ، فالأخلاقية عند كروتشى توجه بعد وجود الدولة بمعنى ان السياسة تسبق الأخلاق ، وتبعا لذلك فلا بد من وجود أخلاق عملية تتوافق مع الأنشطة السياسية والاقتصادية عملا بقول القنماء : « الحياة أولا ثم بعد ذلك الحياة الخيرة » عكس دولة هيجل التى أوجدها وفقا لأخلاق معينة ، بمعنى ان السياسة تابعة للأخلاق عند هيجل . ولهذا تختلف الدولة الأخلاقية عند كروتشى عن ميثلتها الهيجلية فضلا عن ان الأخلاق العملية عند كروتشى أخلاق جوهرية فى الحياة السياسية عكس أرسطو الذى اعتبر الفضائل العملية قانونية ومن ثم كانت نظرة كروتشى أشمل وأقرب من الواقع .

من هذا العرض يتبين لنا ان كروتشى كان حريصا على ان يطور المثالية الهيجلية فى الناحية السياسية بعد ان رأى مدى الأضرار التى ستنتج عنها نتيجة تأييدها للحكم المطلق ، كما حدث ذلك بالنسبة لجنرل الذى قدم تفسيراً لهيجل ممالا ومدعيا للحكم المطلق عند قيام موسولوى ، وكان على كروتشى إذن ان يقف وقفة مثالى حر ، لذلك فقد نظر الى الوعاء السياسى العام نظرة مثالية واستند فى نظرتة الى نظم الحكم السائدة فى عصره ، وتطلع بأفقه الفكرى الى صور الكمال المثالية لهذه النظم السائدة فجاء تفكيره مثاليا من هذه الناحية ، ولكنه جعل من هذا التفكير السياسى المثالى اطارا عاما للتنظيم السياسى فحسب حشد فى داخله كل الممارسات الحيوية والعملية قيما يتعلق بالأخلاق والاقتصاد والممارسات السياسية العملية والثقافية والاجتماعية وغيرها .

ولهذا فقد جاءت هذه التوليفة الحيوية عند كروتشى لتتجمع في الإطار المثالي الهيجلي ، والمضمون الحيوى المشخص لكل نبضات المجتمع والحياة فى النظام السياسى حيث يمكن ان تقول ان اتجاهه هذا هو فى نطاق المثالية للوعاء السياسى الكبير جاء التنظيم للمحتوى ذا نزعة نفعية أو برأسمالية ان صدق هذا التعبير . ونعتقد ان رأى كروتشى يؤكد وجهة نظرنا فى تفسيرنا لدولة هيجل ذات الشكل المثالى والمضمون النفسى .

أما دولة راسل فانها تقوم على القوة ، وليست على الدافع الاقتصادى لأن شغف الانسان بالقوة هو السبب فى التصرفات المهمة فى الشئون الاجتماعية حيث ان القوة هى الأساس فى أحداث التغييرات الاجتماعية أى أساس قوانين التفاعل الاجتماعى وهى أى القوة التى تخلق الدولة .

ويوضح لنا ان مشكلة الحكم مزدوجة فى جميع التنظيمات ، وبخاصة التنظيمات السياسية - الدول - بمعنى أن مشكلة الحكم تنبع من مشكلتين أساسيتين الأولى من وجهة نظر الحكومة هى كفاءة طاعة المحكومين ، ومن وجهة نظر المحكومين هى ان يجعلوا الحكومة تأخذ فى اعتبارها مصالح الذين تحت سيطرتها ، وليس مصلحتها فقط ، وإذا أمكن حل إحدى المشكلتين فلن تقوم الأخرى ، وإذا لم يوجد الحل لأحدهما ، فقد تشبه الثورة ، ولكن ما يحدث غالباً كقاعدة عامة هو التوفيق بينهما والعمل على إيجاد حل وسط ولهذا نجد راسل يفضل النظام الديمقراطى لانه أكثر صبور الحكم إستقراراً عرفها تاريخ البشرية .

ويرى راسل ان الأسس الأخلاقية المرتبطة بالقوة لها جانبان الأول منهما هو نظام اجتماعى مماثل للقانون « وهو يعتبر جزءاً من جهاز القوة ، والثانى هو موضوع متعلق بالضيق الفردى وكثيراً ما يكون ثورياً . ويطلق راسل على النوع الأول قواعد أخلاقية وضعية عامة « أى قواعد أخلاقية إيجابية ، أما النوع الثانى فيسميه باسم : « قواعد أخلاقية شخصية » ، ومن ثم تكون العلاقة بين القواعد الأخلاقية الوضعية العامة والشخصية وبين القوة ، وبالتالي تكون قواعد الأخلاق الوضعية العامة ذات تأثير فى داخل الوحدة الاجتماعية التى يتعلق بها الأمر ، وتكون دائماً فى صالح أصحاب النفوذ ، وأنها لا تترك أية ثغرة للثورة .

ان أخلاق راسل شأنه شأن جميع الأخلاقيين تقوم على عناصر معينة بالإضافة الى « العطف على الآخرين » ولما كان البشر بطبعته لايعترف عملياً بواجب نحو أعدائهم الأقوياء ، فلا بد من أخلاق جديدة تقوم على القوة والعطف على الآخرين متمثلة فى تشجيع التعاون الاجتماعى بين الجنس البشرى عن طريق أخلاق جديدة نابعة من الهدف النهائى للذين

يملكون القوة وهو نشر التعاون الاجتماعي وإعلاء شأنه وتعيمه بين شعوب العالم كله عن طريق إضعاف المشاعر غير الودية والرغبة في التفوق بين الشعوب بواسطة الدين والقواعد الأخلاقية المباشرة أو بصورة غير مباشرة بواسطة إزالة الظروف السياسية والاقتصادية التي تعمل على آثارها في الوقت الحاضر وذلك بترويض القوة عن طريق تهئية الظروف النفسية والتربية المحددة في إطار خطة معينة للتربية الخلقية والفكرية التي تسعى لأعداد المواطن الصالح وكذلك عن طريق نظام ديمقراطي فعال بحيث تندمج القوتان السياسية والاقتصادية من خلال توزيع القوة على جميع أفراد المجتمع بالإضافة إلى وسائل الإعلام التي تكشف عيوب وإخطار الدولة وتظهرها للشعب أولاً بأول ، ولا تخف عنه شيئاً حتى لاتتحول الدولة الى دولة استبدادية في يوم ما •

قصارى القول ان الدولة عند راسل تقوم على القوة المشروطة حتى لا تنتج حكماً استبدادياً مستقبلاً ، وعليها الاهتمام بالاستفادة من حكمة وموهبة كل فرد في المجتمع وضماها إلى المقدرة الكلية لها ، لأن الموهوبين لا يمكنهم الإبداع وخدمات الحريات الأساسية إلا في جو الحرية ، وحينما يقتصر استخدام السلطة على خدمة هذه الأهداف فحسب ، يكون قد تحقق التوافق الكامل بين الفرد والمجتمع وبذلك يتم التوفيق بين رغبات الفرد ومتطلبات الدولة الذي يؤديها بطوعية في ظل قوانين يعمل على احترامها واطاعتها •

كما نرى راسل يؤمن بالاشتراكية المدعومة بالديمقراطية الفعالة والمحاطة بحماية أكبر ضد طغيان الحكومة مع ضمانات أكثر للحرية الآن ، لان اشتراكية الدولة غير المقترنة بالديمقراطية تؤدي الى دولة ديكتاتورية حيث تصبح المحصلة النهائية للقوى الاقتصادية والسياسية أداة جديدة بشعة في يدها •

لذا يرى راسل سعادة العالم في قيام دولة عالمية لها حكومة واحدة تحقق السلام والرخاء في العالم كله بعد أن يحترم المواطنون في كل دولة القانون الذي يحمي الحريات الأساسية ، فيتحقق التوافق بين الأخلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية ، وبالتالي تظهر الدولة العالمية •

ان دعوة راسل لقيام دولة عالمية يسودها السلام دعوة قديمة تمتد من كونفوشيوس الذي دعى الى جمهورية عالمية واحدة تنشر الفضائل والسلام ، ورأينا هذه الفكرة أيضاً عند الروائيين عندما ابتكروا فكرة العصر الذهبي لاثبات ان الأصل في الأفراد هو التشابه ومن ثم ترتبط هذه الفكرة بمدينة العالم حيث القانون الطبيعي الذي يعمل على اتحاد

جميع الأفراد فيها ، يعيشون المساواة ، ويتوافق كل منهم مع القانون الطبيعي حيث الاخاء العالمى وكذلك تستمر هذه الدعوة أيام شبشرون وسنيكا اللذين يتفقان فى مساواة الأفراد جميعا واخوتهم وانتائهم الى دولة واحدة هى دولة العالم ثم نرى دانتى يدعو أيضا الى حكومة عالمية لأن ارادة الله ممثلة فى تكون الدولة وفتوحاتها بغاية تحقيق الحكومة العالمية وأخير فى العصر الحديث نرى كانط يدعو الى مشروع للسلام بغية تحقيق دولة عالمية تمتع الحروب وتنشر السلام والرخاء ثم تتجدد الدعوة بعد ذلك على يد راسل كما رأينا - ففكرة قيام دولة عالمية يعيش فيها الانسان سعيدا متعاونًا متحابًا موجودة منذ عرف الانسان ان له تاريخا .

## الفصل الثاني

تطور الفكر السياسي الاسلامي  
ومدى صلته بالأخلاق ....

• أولا : الأصول السياسية والأخلاقية في العصر النبوي .

• ثانيا : الفكر الاسلامي السياسي والأخلاقي بعد عصر النبوة .

— حركة الفكر الاسلامي السياسي والأخلاقي :

— الرواد الأوائل في الفكر الاسلامي السياسي والأخلاقي .

( الكندي - الفارابي - ابن مسكويه - المياوردي - الفزالي -  
ابن تيمية ) •

— الرواد المعاصرون في الفكر الاسلامي السياسي والأخلاقي .

( محمد بن عبد الوهاب - محمد عبده - محمد اقبال - علي  
عبد الرازقي - أبو الأعلى المودودي - خالد محمد خالد ) •

• ثالثا : تعقيب •

## الفصل الثاني

### تطور الفكر السياسي الاسلامي ومدى صلته بالأخلاق .....

#### تمهيد :

كانت الدولة الإسلامية منذ نشأتها الأولى في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ( ١هـ / ٦٢٢ م ) (١) وتطورها حتى خلال حكم الخلفاء الراشدين والعصر الأموي والعباسي حتى سقوط بغداد في أيدي التتار ( ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م ) ، في أوج عظمتها وازدهار حضارتها ، بل كان المسلمون الأوائل في تلك الفترة يعيشون عصر التنوير ، بينما كانت أوروبا تغرق في سبات عميق ، وكذلك كانت ترفل في ثياب الجهل وإبن عصورها الوسطى المظلمة التي كانت تمثل بالنسبة للمسلمين فترة ازدهار وتقدم ووقى في كافة المجالات العلمية والعلمية بداية من القرن الثاني الهجري حتى مشارف القرن السابع الهجري ( تقع ما بين القرنين السابع والثاني عشر الميلادي ) ، ومن ثم كان الفكر الاسلامي في مختلف منابه ، له الفضل في انبعاث النهضة الأوروبية فيما بعد فيقول جوستاف لوبون « لم يقتصر شأن العرب على ترقية العلوم بما اكتشفوه فقط ، بل نشروا هذه العلوم ، وذلك بما أقاموا من الجامعات ، وما ألفوا من الكتب ، فكان لها الأثر البالغ في أوروبا ، وكان العرب وحدهم أساتذة الأمم النصرانية عدة قرون ، واننا لم نطلع على علوم اليونان الا بفضل العرب ، وأن التعليم في جامعاتنا لم يستفد مما تقل الى لغاتنا من مؤلفات العرب الا في الأزمنة الجائرة ( ٢ ) وتشاركه الرأي سيجفريد هونكة معترفة بأن أوروبا المسيحية في القرون الوسطى

---

(١) مع ملاحظة ان بداية التقويم الهجري تمت في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأن الهجرة تمت الإرحاضة الأولى لقيام الدولة في المدينة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٢) جوستاف لوبون : حضارة العرب ص ٤٢٢ ترجمة عادل زعتر .



لم تعرف الحضارة ، ولم تمارس البحث العلمى ، ولم تطبق المنهج التجريبي  
الا بعد ظهور الاسلام وانتشار حضارته ، ومعرفه أوروبا للفكر العربى  
والاسلامى (٣) .

ورغم اشادة بعض المستشرقين بالدور الحضارى للإسلام على أوروبا ،  
فإننا نراهم يؤثرون كلمة العرب « على كلمة المسلمين » وكذلك كلمة  
« العربى » على كلمة « الاسلامى » أو استعمال الكلمتين معا فى آن واحد ،  
لذا يجب عدم الانسياق عند ترجمة مؤلفاتهم فى ترديد ما يشيرونه -  
بافتراض حسن نواياهم - من ذكر فضل العرب ، وحضارة العرب والفكر  
العربى بخلع الصفة العربية على التراث الإسلامى ، لأن هذا يتعارض مع  
المبدأ الإسلامى الذى حارب العصبية والقبلية وأحل محلها الوحدة الدينية  
التي تربط المسلمين جميعا فى مشارق الأرض ومغاربها - ومن ثم يستلزم  
القول بفضل الاسلام أو الفكر الإسلامى على أوروبا ، مع الاحتفاظ باللغة  
العربية - لغة القرآن الكريم - التي هي الرابطة المتينة بين الأمة الإسلامية ،  
يتطلب جهدا كبيرا لتدعيمها ، وتعميم انتشارها فى أنحاء المعمور والتصدى  
للتيارات الفكرية التي يجلبها معه الاستعمار لتقويض بنائها بشنى  
الوسائل ، لعلنا أن اللغة العربية هي سر وحدة المسلمين ، ومن ثم لا يالو  
الاستعمار جهده فى تهميق اللهجات العامية فى الدولات الإسلامية حتى  
تبتعد بالتالى عن لغة القرآن ، فيسهل الانقضاض عليها ، وهذا ما نراه فى  
واقع تاريخ الأمة الإسلامية من شتات ودعوات مشبوهة باستعمال اللهجات  
فى أقطار العالم الإسلامى يشهد به تاريخها الحديث والمعاصر .

ولعل الفد يأتى بفجر جديد تستعيد الأمة الإسلامية أبعادها وتجدد  
تراثها لتقود العالم من جديد دون تعصب ، مثلما حدث فى الماضى ، فلو لا  
المسلمون الأوائل ، ما كان عصر النهضة الأوروبية الذين يدن بوجوده  
حقا للتراث الإسلامى .

لهذا تقتضى الضرورة أن تعرض بإيجاز للحياة السياسية ومدى  
ارتباطها بالأخلاق قبل قيام الدولة الإسلامية الأولى وبعد ذلك فى عصر  
النشأة الأولى أيام الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم يلى هذا رواد الفكر  
السياسى والأخلاقي الأوائل ثم المعاصرون فى الاسلام .

---

(٣) سيحطريه هوتكه : فضل العرب على أوروبا من ص ٢٢٢ - ٢٢٣ ترجمة محمد  
فؤاد حسنى .

## أولاً - الأصول السياسية والأخلاقية في العصر النبوي :

مما لا شك فيه أن بلاد العرب قبل الاسلام ، لم تعرف نظام الدولة بمفهومنا الحديث ، بل كانت بها وحدات سياسية مستقلة تعرف بالقبائل، وموطنها المناطق الصحراوية في أوسط جزيرة العرب مثل نجد واطراف الحجاز ، أما في الحجاز ، فنجد مدناً ذات حياة سياسية خاصة ، كذلك بأطراف جزيرة العرب في الجنوب حيث توجد ممالك اليمن ، وفي الشمال الشرقي حيث مملكة الحيرة ، وفي الشمال الغربي حيث دولة الغساسنة .

ومن ذلك يتضح لنا عدم وجود حكومة مركزية في بلاد العرب ، رغم انتماء سكان هذه المنطقة الى الجنس العربي ولغة أفراده هي اللغة العربية . ومن ثم يعيش العرب في الصحراء ويعرفون بالبدو في نظام قبلي ، أفراده متضامنون يرأسهم شيخ القبيلة الذي عليه أن يتحمل التبعية وله من أجل هذا حق الطاعة عليهم جميعاً مستمداً من التقاليد والعرف ، لا توجد لديه قوة مادية تسانده وبذلك تكون سلطته ذات طابع أخلاقي غير مقرونة بالقوة - بينما النظام الحضري في الجزيرة العربية يمثل في مناطق ثلاث اليمن ، وممالك الشمال وأخيراً الحجاز . رغم اتصال اليمن وممالك الشمال نتيجة مواقعها بالصين والفرس والروم وارتباط بعض هذه الممالك ببعض الأنظمة السياسية لتحالفها معها إلا أن الحجاز أمتاز باستقلاله حيث لم يستطع النفوذ الأجنبي أن يصل اليه ولعل ذلك يرجع الى حرص العرب جميعاً على استقلال هذا المكان المقدس وأيضاً لوعورة مسالكه التي يصعب الوصول اليها . وبذلك يمكن القول بأن المدن التي قامت بالحجاز لها نظام سياسي قبلي ، من أشهرها مكة ويثرب والطائف .

ومن ثم يمكن بلورت ما تقدم بأن فلسفة النظام السياسي للعرب في الجاهلية كان قبلها يقوم على صلة الدم في أفراد القبيلة يحكمها رئيسها من خلال العرف والتقاليد بمعنى أن سلطته منبثقة من طابع أخلاقي وبالتالي أن هذا النظام لم يعرف الوحدة السياسية ، ولم ينشأ به حكومة مركزية ، بل بقيام بعض المدن في الحجاز اتخذ شكل النظام القبلي .

تمثلت أخلاق العرب في الجاهلية في صفات حميدة متصلة في نفوسهم جعلتهم أهلاً لحمل رسالة الاسلام التي وضعها الله على عاتقهم عن طريق مبشره ونذيره محمد صلى الله عليه وسلم . هذه الصفات تتمثل في المروءة والوفاء والشجاعة والحلم والكرم التي عرفها العرب في الجاهلية ، وأقرها الاسلام ، ثم زاد عليها من الفضائل بعد ذلك .

ولما قامت دولة الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة ، محددا معالم الحياة الإسلامية في جوانبها المختلفة من اجتماعية وسياسية واقتصادية وحرية في إطار التعاليم القرآنية والتوجيهات النبوية ، بمعنى أن الإسلام دين ودنيا وبلغة السياسة دين ودولة أى نظام متكامل للحياة الإنسانية ، تتحقق فيه السعادة للبشرية جميعا .

لقد كان النظام السياسى فى الدولة النبوية فى المدينة مستمدا أصوله فقط من هذين التبعين المظهرين - القرآن والسنة - يحملان المبادئ العامة لشكل الدولة الإسلامية . لقد استطاع القرآن الكريم . هذا المصدر الأول للتشريع - مواجهة البشر بمطالبته الاتيان بمثله ، فعبزت البشرية كلها عن ذلك ، لانه جاء من مصدر يتجاوز قدراتهم البشرية المحدودة ويسمو عليها اذ هي تعجز عن محاكاته كقوله تعالى « قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا (١) ، وبذلك يتأكد أول دليل يوضح المصدر الالهى الثابت الوطيد للدعوة الإسلامية ، أما الدليل الثانى فهو الذى يمثل الجانب المنهجي وهو بلغة العصر الجانب الأيديولوجي ، فنرى أهم ما يميزه أنه منهج علمي رصين يحمل دعوته بالحسنى كقوله تعالى : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » (٢) فهذه الدعوة بالحسنى موجهة لاصحاب العقول المتفتحة لأعمال الفكر والنظر فى حقائق الوجود ليتمكنوا من الوصول الى الحقيقة المجردة تماما بعيدا عن الغرض الكهنوتى لمسلمات غيبية ايمانية كقوله تعالى « سنريهم آياتنا فى الأفاق وفى أنفسهم حتى يتبين أنه الحق » (٣) . من هذا يتضح لنا أن الجانب المنهجي قد اظهر لنا أن الله سبحانه وتعالى قد أودع الانسان من وسائل الادراك الحسى والعقل ما يعينه على فهم حقيقة الوجود .

أما عن السنة الحميدة فهي تعتبر المصدر الثانى للتشريع الإسلامى بعد القرآن الكريم وله منزلة كبيرة أوضحها الله تعالى فى قوله : « وما أتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » (٤) . « من يطع الرسول فقد أطاع الله » (٥) هذه بعض النصوص القرآنية التى تقطع دابر الشك فى

(١) سورة الاسراء : الآية ٨٨

(٢) سورة النحل : الآية ١٢٥

(٣) سورة فصلت : الآية ٥٣

(٤) سورة الحشر : الآية ٧

(٥) سورة النساء : الآية ٨٠

وجوب الأخذ بالسنة بالإضافة الى اهتمامها بشرح كتاب الله المتضمن القواعد العامة في التشريع والأحكام الكلية بشئ من التفصيل ، وتقريغ الجزئيات على الكليات وبذلك تكون السنة الحميدة بمثابة التفسير العملي لقول المسلم « أشهد أن محمدا رسول الله » .

هذا هو المنهج الذي نستطيع أن نتيبنه بوضوح من خلال النصوص القرآنية ، وتطبيق الرسول صلى الله عليه وسلم له سواء في مكة أو في المدينة لارساء قواعد العقيدة متدرجا منها وعلى أساسها الى تحديد الاطار الذي يلتزم به الانسان في علاقته بربه وبنفسه وبالآخرين من خلال تنظيم محكم دقيق لحياة الفرد في جماعته اذ الدعوة الاسلامية تمتاز بارتباط الدين بالدنيا أى الدولة ، ارتباطا وثيقا كالارتباط القاعدة بالبناء ، فالدين أساس الدولة وموجهها ، فلا يمكن تصور دولة اسلامية بلا دين ، كما لا يمكن تصور الدين الاسلامي فارغا من توجيه المجتمع وسياسة الدولة.لانه حينئذ لا يكون اسلاما لأن أسس الدولة الاسلامية انما تقوم على تشريعات ومقررات الهية عامة وقواعد كلية تقوم عليها كافة التنظيمات الحيوية الى جانب أبة مجموعة من المبادئ العامة لتنظيم السلوك البشرى العام في الحياة الدنيوية املا في السعادة وفي الحياة الأخروية ، تحقق السلام والرخاء للجنس البشرى كله (٦) .

ومن ثم ترى أن المبدأ العام الذي رسمه القرآن للثواب والعقاب أى للجزاء في جميع معانيه سواء كان جنائيا أو أخلاقيا أو اجتماعيا هو من غير شك جزاء مؤجل أى أخروى بنا وعد الله تعالى المؤمنين من نعيم مقيم في الجنة ، وبما وعد غيرهم من عذاب شديد في النار . ويشير القرآن الكريم أيضا في مواضع أخرى الى امكان تأديب المنحرفين واثابة المحسنين في هذه الدنيا بمعنى أن يكون الجزاء مجعلا وذلك تطبيقا لمعنى الاستخلاف في الأرض ، اذا تكون هناك نفوس ضعيفة لا تشعر بقيمة وجدوى الجزاء الأخروى ، وذلك باقامة الحدود عليهم لما ظهر من سلوكهم المشين في هذه الدنيا بحسب ماورد في قواعد التشريع الاسلامى . وأما يصب سنخط الله عليهم وبفضبه ، اذا ارتبط هذا السلوك المنحرف بنية متعمدة وراه ، واستطاعوا الافلات من اقامة الحدود عليهم فان الله سبحانه وتعالى يترصد لهم بحيث يرون العقاب يحمل بهم في هذه الدنيا كقوله تعالى : « وما كنا مهلكي القرى الا وأهلها ظالمون » (٧) . ليس هذا من ناحية

(٦) محمود شلتوت : من توجيهات الاسلام ص ٥٠ - ٥٩ .

(٧) سورة القصص : الآية ٢٩ .

العدالة الالهية التي تمتد لنها في آية التوازن الاجتماعي والسلوكي والأخلاقي الذي يقول فيها الله تعالى : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وصدقات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ، ولينصرن الله من ينصره ، وإن الله لبقوى عزيز ، الذين مكناهم أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور » (٨) .

مما سبق نرى أن العدالة الالهية لها ثلاثة أنواع من الضبط في الاسلام الأول هو ضبط مساره أخروي ، والثاني هو ضبط مستعد من التشريع القرآني أي الحدود التي أقامها الله على الخارجين عن شريعته ونظام المجتمع والدين والأخير هو ضبط ، يحفظ به الله توازن ونظام هذا العالم الذي استخلفنا فيه : تحقيقا للتنظيم الالهي البديع في جميع أنحاء النظام الكوني من إنسان وحيوان ونبات ، وهو أكثر أنواع الضبط كشمفا عن قدرة الخالق وعظمته سبحانه وتعالى .

في هذا التصور الاسلامي ، استطاع الرسول صلى الله عليه وسلم أن يقيم دولة اسلامية في المدينة ، يرأسها ويدير شئونها كما أمره الله تعالى دون إثارة أي شعور من القلق أو خوف من التعلى على السلطة المعترف بها .

هكذا باشر الرسول الكريم سلطة زمنية كالتى باشرها أي زعيم آخر مستقل مع فارق واحد هو أن الرباط الديني بين المسلمين يقوم مقام رابطة الأسرة والدم والعصبية ، وعلى هذه الصورة أصبح الاسلام نظاما اسلاميا بقدر ما هو نظام ديني . نظام اسلامي قد ساوى بين البشر جميعا ، وجعل التقوى المعيار في الحياة الدنيا كقوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » (٩) ونرى هذا المعنى في قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « لأفضل لربي على أعجمي الا بالتقوى » (١٠) . في هذه المعاني السامية تكمن المساواة الديمقراطية في تحمل تبعه الحكم ومسئوليته دون النظر الى الأصل أو اللون أو الجنس أو الفنى أو الفقر ، مساواة عجزت عنها ديمقراطيات العالم قديما وحديثا ، فالديمقراطية الاثنية تقتصر على اليونانيين فقط دون غيرهم وكذلك الفرس مثل اليونان قديما ، ولا تزال المنصرية في عصرنا هذا تحتل رقعة كبيرة في العالم تنادى بسيطرة الرجل الأبيض على الأسود .

(٨) سورة الحيم : الايتان ٤٠ ، ٤١ .

(٩) سورة الحجرات : الآية ١٣ .

(١٠) رواه البخاري ومسلم : المسيحي .

لقد قامت الدولة الإسلامية الأولى مستندة أصولها السياسية المرتبطة بالنواحي الأخلاقية من القرآن الكريم والسنة الحميدة : في ضوء نظام سياسي وأخلاقي (١١) . حيث ارتضى الله للعالمين الإسلام ديناً في قوله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم ، واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً » (١٢) « أن الدين عند الله الإسلام » (١٥) وفي هذا المعنى يأتي الحديث النبوي مواكباً لكلام الله تعالى ، فيقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » (١٤) .

قصارى القول أن الإطار السياسي والأخلاقي في دولة المدينة في عصر النبوة كان مطبقاً تطبيقاً مثالياً مستنداً في نظامه السياسي وبناءه الأخلاقي على القرآن والسنة وحدهما دون أي أثر لفكر دخیل في الكيان الإسلامي الأول الذي أقامه الرسول صلى الله عليه وسلم ليحكم فيه بما أنزل الله تعالى ليتحقق العدل الاجتماعي والمساواة بين جميع البشر . وسنعرض لهذا تفصيلاً في الفصل الثالث من القسم الثاني من الدراسة .

#### ثانياً - الفكر الإسلامي السياسي والأخلاقي بعد عصر النبوة :

تعتبر المبادئ العامة التي جاء بها القرآن الكريم وقدمت لها السنة الحميدة تفسيراً ، قولاً وعملاً هي الإطار العام للنظام السياسي والبناء الأخلاقي في دولة النبي صلى الله عليه وسلم ، فضلاً عن اعتبارها الإلهامات الأولى لانطلاق المسلمين - بعد وفاة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم - للاجتهاد والقياس لأختيار النظام السياسي الذي يلائم كل عصر ، لأن الإسلام لم يحدد شكل النظام السياسي بصورة قاطعة ، بل ترك للمسلمين اختيار ما يناسبهم في حدود ما رسمه القرآن وما جاءت به السنة حتى لا تفقد الدولة الإسلامية هويتها التي تجمع بين الدين والدنيا . لذا نرى تناول الحركة الفكرية بعد العصر النبوي ثم تعرض للفكر السياسي والأخلاقي عند بعض الرواد الأوائل حتى تأتي لبعض الرواد المعاصرين

(١١) سنعرض لهذا في الباب الخاص بالفكر السياسي والأخلاقي فيما بعد .

(١٢) سورة المائدة : الآية ٣ .

(١٣) سورة آل عمران : الآية ١٩ .

(١٤) رواه البخاري .

## ١ - حركة الفكر الاسلامي السياسي والأخلاقي

ظهر الاسلام في هيئته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية في وحدة منسجمة ساعية الى تحقيق غايات واحدة لقيادة الرسول صلى الله عليه وسلم في ظل المبادئ السامية الى اعتنقتها الجماعة ومحققة الوحدة بين أفرادها الذين هم مشغولون عن الجدل والكلام بما قدموه من أعمال باهرة ، مما ترتب عليه عدم ظهور آراء شخصية أو نشوء نظريات (١٥) .

غير أن العصر النبوي لم يكد ينته حتى كانت العوامل الاسامية التي لابد منها لاثارة هذا التفكير النظري وتكون النظريات السياسية قد تكامل وجودها وأهم هذه العوامل ثلاثة متشكلة في أولها عن طبيعة النظام الذي أقامه الرسول صلى الله عليه وسلم ، والثاني عن اقرار مبدأ حرية التفكير للفرد ، والثالث عن تفويض الأمر للأمة فيما يتعلق بتفاصيل هذا النظام وطرق ادارته ، وتحديد بعض نواحيه الشكلية . وقد ثبت مما قدمناه أن طبيعة النظام الاسلامي سياسية ، ومن ثم يتطلب وجود التفكير السياسي حول هذا النظام من حيث نشأته وحقيقته وصفاته وغاياته . ونتيجة مبدأ حرية التفكير للفرد للفرد التي أقرها الاسلام بمعنى اعتراف الاسلام بحق الفرد في التفكير المستقل ، والأخذ بالنتائج التي يهدها إليها بحثه ، غير ملتفت الا لصوت ضميره . هذا المبدأ يعرف في كتب الفقه والأصول باسم « حق الاجتهاد » وقد اعترف به مصبرا من مصادر القانون الاسلامي ، أما تفويض الأمر للأمة ، فقد رأينا أن الاسلام لم يضع قيودا أو حواجز في وجه البحث والتفكير في هذا المجال بحيث ترك تفويض الأمر للأمة في كل ما يتعلق بتفاصيل نظام الحكم الاسلامي أو تحديد نواحيه الشكلية ، لأن الاسلام لم يورث اتباعه قواعد محددة جاهزة تصبح بمثابة المعتقدات الجامدة التي لاتجوز معها المناقشة ولا تقبل التفسير كذلك التي عرفها الاوروبيون في بعض لغاتهم باسم «Dogmas» والتي كانت سلاحا في يد رجال الدين المسيحي في أوروبا طالما حاربوا به الفكر الحر ، وعاقوا التقدم عن السير أما الاسلام فقد خلا من أمثال هذه المعتقدات وهذا يؤكد عنه في باب السياسة على الأقل ، وهذه إحدى فضائله التي تميزه عن غيره (١٦) . من أجل ذلك نرى المتكلمين والفقهاء ممن بحثوا مسألة لامامة . وهذه المسألة هي التي تشمل أكثر المسائل المتعلقة بنظام الحكم

(١٥) د . محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية في الاسلام ص ٢٦ .

(١٦) المصدر السابق ص ٣٢ - ٣٣ .

في الاسلام - يصرحون بأن تلك المسألة - الإمامة - تدخل في اختصاص علم الفقه لا علم الكلام (١٧) بمعنى أنها من الفروع التي هي محل الاجتهاد.

وكانت مسألة الخلافة أو الإمامة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم من أهم المسائل التي شغلت كل مفكرى الاسلام فيما بعد . وكانت بدايتها اجتماع السقيفة الذي حضره الأنصار والمهاجرون لبحث موضوع من أحق باستخلاف النبي صلى الله عليه وسلم . فقد رأى الأنصار أنهم أحق بالاستخلاف لدفاعهم عن الاسلام وحمايته بالنفس والمال بالإضافة الى ايوائهم ونصرتهم ، وانهم أصحاب الدار بينما يقرر المهاجرون أثبات أولويتهم في استحقاق الخلافة على غيرهم باعتبارهم أول من عبد الله في الأرض ، وانهم أولياء رسول الله وعشيرته ، الذين صبروا على شدة أذى وتكذيب قومهم ، فلم يهنوا ويستوحشوا لقلة عددهم واجتماع قومهم عليه (١٨) . وجاء في ثنايا دفاع المهاجرين فكرة التنويه بفضل قريش «الأئمة من قريش» التي ستكون أساساً لنظرية أحقية القرشيين بالخلافة واعطاء هذا الحق فيهم نجد نظرية أخرى تدعو الى اقتسام السيادة أو تعدد الامرة أى أن يكون هناك خليفتان لقول الحباب بن المنذر بن الجهم «بينا أمير ومنكم أمير» . ولكن المجتمعين على اختلاف وجهات نظرهم وتشعب آرائهم ، قد أقرروا مبدأ هاماً هو أن يكون اختيار رئيس الجماعة أو الدولة بالبيعة أى بالانتخاب مع تلبية مبدأ الوراثة ، وبذلك تم انتخاب أبي بكر الصديق في عام ٦٣٢ م ليبدأ حكم الخلفاء الراشدين والذي ينتهى بوفاة علي بن أبي طالب في ٦٦١ م (١٩) .

ويقرر هنا الدكتور الرئيس بأن دفاع الأنصار يعتبر أول نظرية ظهرت في تاريخ الفكر السياسى في الاسلام ، يتبعها بعد ذلك نظرية المهاجرين (٢٠) في اجتماع السقيفة الذي كان بمثابة جمعية وطنية

---

(١٧) اللغة يبحث في الفروع التي هي محل الاجتهاد أى موضع البحث والنظر - أما علم الكلام في أصول الفوائد مبتدأ من مسائل عقائدية ، يفترض صحتها بمعنى مبدأ التكليف من قاعدة معروفة بها ثم يقتبس الطرق التي تؤدي الى اثباتها - ولكن للتكلم أحياناً يقتصر على بحث مسألة بالامامة حتى يمكنه الرد على القضية - لفرقة شعت عن الاجماع - الذين يرون انها من أصول الفوائد بل انها أصل الايمان .

(١٨) الطبري : تاريخ الأمم والملوك ج ٣ ص ٢٠٨ .

(١٩) يوليوس فلهووزن : تاريخ الدولة العربية من ظهور الاسلام الى نهاية الدولة الأموية . ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريعة ص ٩٨ .

(٢٠) د. محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية على ٣٩٠ .



أو تأسيسية تبحث في مصير أمة لاجيال عديدة لاحقة ، وتضع لها دستوراً يكون أساساً ونبراساً لحياتها في المستقبل حيث ترتب على هذا الإجماع أكبر نتيجة يقوم على أساسها نظام الخلافة الذي استمر منذ ذلك الوقت في شكل أو آخر إلى القرن العشرين (٢١) . ونرى ماك دونالد يقرر بأن هذا الاجتماع يذكر إلى حد بعيد بمؤتمر سنياسي دارت فيه المناقشات وفق الأساليب الحديثة (٢٢) .

ويمكن القول بأن الخلافة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وأيضاً في عهد الخلفاء الراشدين كانت - أي الخلافة - في مضمونها وشكلها إسلامية تماماً تتفق مع تعاليم القرآن والسنة بمعنى أن نظام الخلافة كل يقوم على الالتزام بالشورى وأسلوبها التطبيقي هو البيعة ، كما ارتبطت السياسة بالدين الذي أرسى النظام الاجتماعي والاقتصادي والأخلاقي للفرد والمجتمع والدولة .

وإذا انتقلنا إلى العصر الأموي (٤١/١٣٢ هـ - ٦٦١/٧٥٧ م) ، وأيضاً إلى العصر العباسي الأول (١٣٢/٣٣٤ هـ - ٧٥١/٩٤٥ م) وكذلك إلى العصر العباسي الثاني (٣٣٤/٦٥٦ هـ - ٩٤٥/١٢٥٨ م) ، فإننا نجد الخلافة في الدولة الأموية وأيضاً في الدولة العباسية ينصبون أولياء العهد في حياتهم ، ويطلبون لهم البيعة التي كانت تؤخذ بالعبوة وبطرق غير مشروعة ، وكذلك نرى أن الخليفة يعين بعد وفاة شقيقه الذي لم ينجب ولداً حفاظاً على السلسلة النعوية للأسرة الحاكمة ، ومعنى ذلك أن النظام صار ملكياً ، وبذلك انهار ركن هام من أركان قيام الخلافة وهو البيعة أو ذلك لقصر الخلافة على أسرة واحدة بمعناها ، مع الاحتفاظ بشكل البيعة الظاهري بعد أن فرغت من مضمونها الحقيقي الذي يرتبط أصلاً بالنظام الجمهوري الديمقراطي .

ويبدو أن خلفاء المسلمين سواء كانوا من أهل السنة أو من أهل التشيع كانوا يؤمنون بحق التوفيق الإلهي للملوك ، بمعنى أن الخليفة ظل الله في الأرض ، وأنه مفوض من قبل الله في تثبيت قواعد الشريعة وإقامة أحكام الدين ، وقد استمر هذا المفهوم من المسيحيين خلال القرون الوسطى . ورغم الاختلاف الجذري بين أهل السنة وأهل التشيع في هذا

(٢١) للسند السابق ص ٣٨ .

(٢٢) Macdonald, D. B. : Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, p. 18.

الصدد ، حتى جاء الامام الشافعي (٢٣) ليقرر مبدأ الاجماع الذى كان له فضل اتساع وتقدم الدراسات الاسلامية القانونية ، وقد جعل الشافعي مبدأ الاجماع منزلته بعد الكتاب والسنة ويعتمد عليها فى نفس الوقت ، وأول اجماع يعتبره الشافعي هو اجماع الصحابة ثم اجماع المجتهدين فى أى عصر بعدهم (٢٤) . وأصبح الاجماع هو القاعدة الأساسية التى تبنى عليها نظريات أهل السنة فى الإمامة (٢٥) وبذلك أصبح من الممكن أن يوضع فى اسلام قانون دستوري تكون أحكامه مستمدة من سوابق عملية وثبت بالتجربة إمكانية تطبيقها وتنفيذها ثم اطردت محاولات الفقهاء بعد ذلك لتكوين العناصر التى يتألف منها هذا القانون ، تمشياً مع الجهود الأخرى المبذولة فى تنمية سائر فروع الفقه ، ليصبح تاريخ تطور النظريات من ذلك الوقت جزءاً من تاريخ علم الفقه العام ، كما ظهرت نتائج هذه المحاولات فى الأجيال التالية فى كتابات الفقهاء المتكلمين فى نفس الوقت أمثال البغدادى والماوردي وابن حزم والغزالي والرازي والنووي والتفتازاني ثم ابن خلدون .

وبذلك قضى الشافعي بمبدأ الاجماع على المفارقة بين النظر والعمل عند أهل السنة فيما يختص بموقفهم من السلطة الإلهية لرئيس الدولة بأن ردوا على الشيعة القائلين بالوصية ، بأن الإمامة لا تصلح إلا بالاجماع أو بالبيعة العامة .

لقد ظهرت الخوارج والشيعة والمعتزلة فى العصر الأموي رافضة الحكم الأموي ، وتمثلت مبادئ الخوارج فى أن يكون اختيار الخليفة من عامة المسلمين بانتخاب حر ، ولا يشترط أن يكون قرشياً مع عدم تحديد مدة خلافته ، فبقى فيها ما دام عادلاً ، ويعزل لظلمه وجوره مع اعتبار الإمامة أو الخلافة جائزة ليست واجبة الا اذا قضت بذلك المصلحة العامة ، كما تميزت مبادئهم العقائدية بالأخذ بظاهر النص ، وحكمهم المطلق بالكفر على من

(٢٣) الشافعي هو محمد بن ادریس الشافعی تلميذ علی مالک بن انس وتوفي بمصر ٢٠٤ هـ / ٨٢٠ / ٧٦٧ م ) .  
 وهو صاحب القليب المعروف باسمه ( ٢٠٤ / ١٥٠ هـ - ٨٢٠ / ٧٦٧ م ) .

(٢٤) للاستزادة ارجع الى كتاب الفقيه محمد أبو زهرة : الشافعي حياته وعصره وآرائه وفقهه .

(٢٥) الاجماع هو أن يستمد المجتهد استدلاله من الواقع ومن الحقيقة أى من واقع الأمة الإسلامية فى صورتها للأشياء وبخاصة عصرها الذهبى عصر الخلفاء الراشدين باعتباره المثال الذى ينبغي محاكاته والذى تمثلت فيه الروح الإسلامية الصحيحة لاستنباط أحكامه مما حدث فيه من أعمال ، وما اتفق عليه من مبادئ ، وما وضع من سياسة ، ثم ما أجمع المسلمون عليه بعد ذلك فى عصر التابعين أو من بعدهم فى مثل هذه الأمور .

يخالفهم الرأي ، بينما الشيعة فهم أنصار الامام على بن أبي طالب وكانوا يرون الامامة ليست من مصالح العامة التي تفوض الى نظر الأمة ، ويعين القائم فيها بتعيينهم ، بل هي ركن الدين وقاعدة الاسلام ولا يجوز لنبي اغتيالها بل يجب عليه تعيين الامام لهم ويكون معصوما من الكبائر والصغائر (٢٦) وأهم مبادئ الشيعة السياسية بالإضافة الى تعريفهم الامامة وشرطها هو طاعة الامام المعصوم طاعة عمياء ، والايمان بعودة الامام الغائب والقول بالظاهر والباطن وإقرار مبدأ التقية وهو اظهار غير الحقيقة من أجل حماية النفس والعرض والمال . والتقية عند الشيعة أسلوب سياسي يعنى سرية التنظيم وعدم الخروج على الحاكم الا في ظروف موثقة لهم . ولهذا سبب الشيعة المتاعب للحكم الاموى حتى تمكنت بتأثيرها تهيئة السبل لقيام الدولة العباسية . بينما المعتزلة فهي فرقة دينية فلسفية ثم سياسية بعد ذلك لها عقائد مقررة ومنهج مشترك معين يقوم على الاصول الخمسة وهي بالاجماع : التوحيد ، والعقل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، واذا تفحصنا هذه الاصول الخمسة فاننا نجد المبدأ السياسي يتمثل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر « مع اعتبار جزء من الايمان له أهمية كبرى ، فكانوا يجاهررون بالخروج على الامام الجائر ، ويظهرون رأيهم في علي ومخالفه وأجمعوا على التخطئة ، وإن كانوا لم ينفقوا في تعيين موضعها ، وكان بنو أمية في نظرهم عصاة جائرين وحكاما طغاة ، بل أكثر من ذلك حيث اعتبر مرتكب الجريمة فاسقا أي خارج من الايمان ، وبهذا ظهر عدم الرضا بين المعتزلة وبنو أمية ، من هذا المنطلق يمكن القول بأن المعتزلة لها دور ايجابي في السياسة بالرغم من أن السياسة لم تكن هدفهم الأول حيث كان مدار بحثهم في مسألة مرتكب الكبيرة ، التي نشأت كنتيجة لتكفير الخوارج لمن خالفهم في الرأي، وهذا لا شك فيه أن المعتزلة عند ابداء رأيهم في كل شيء ، كانوا يستندون في بحثهم عن علته أو مستنده العقلي ، مما جعلهم يصعدون كثيرا من الأحكام السياسية التي أثرت تراث الفكر من هذه الناحية . بينما ترى فرقة أهل السنة وكان على رأسها الحسن البصري (٢٧) . باعتباره أحد التابعين في عصر بنى أمية ، وكان أهل السنة يعرفون قبل هذه التسمية باسم : « أهل الحديث أو التابعين أو العلماء القراء وهم الذين كانوا مشتغلين بعلوم الحديث واللقه وليس يعلم الكلام - فقد امتنع أهل السنة عن التبرؤ واللمن والحكم بالتكفير أو بغيره بالنسبة للصحابه مخالفين بذلك الخوارج كل المخالفة ، وكان من نتيجة ذلك انهم - أي أهل السنة - قد تركوا مسألة

البحث في موضوع الإمامة وما يتعلق بها للخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة حتى جاء الإمام الشافعي وقرر موضوع الإجماع لأول مرة عند اختيار الخليفة وقد سبق الحديث عنه أنفاً - ليس هذا معناه أن أهل السنة كأفراد لم تكن لهم آراء سياسية أو أنهم موالين للحكام الأمويين بل العكس كانوا معارضين لسياسة الحكم الأموي بل مقرين كنظم الحكم التي بمقتضاها وصل هؤلاء الأمويون إلى مرتبة الأمر والنهي إلا تسليماً بالواقع وحرصاً على وحدة الجماعة . وخير دليل على ذلك قول الحسن البصري « أفسد أمر هذه الأمة اثنتان : عمرو بن العاص يوم أشار على معاوية برفع المصاحف ، والمغيرة بن شعبه حين أشار على معاوية بالبيعة ليزيد ، ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة (٢٨) » كما ظهرت أيضاً فرقة المرجئة ويقوم مذهبها على أساس ديني فلسفي موضوعه البحث عن الإيمان وعلاقة العمل به من الناحية النظرية المحضة ، وغاية هذا المذهب أنه يرجئ الحكم على صاحب الكبيرة إلى القيامة ، وتفويض أمره إلى الله كقوله تعالى : وآخرون مرجون لأمر الله ، أما بعدهم وأما يتوب عليهم » (٢٩) وبذلك يقفون في الطريق الآخر المقابل للخوارج من ناحية العقيدة . وبذلك لا يمكن القول بأن المرجئة جناح من أهل السنة باعتبارها معتدلة أهل السنة (٣٠) لأن الأرجاء هو تعطيل لشريعة الله وسنته ويجعل الإنسان يفعل ما يريد دون قصاص في الحياة وتركه مرجئاً لأمر الله عنه يوم تقوم فيه الساعة .

لهذا نختلف مع الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس فيما ذهب إليه بأن المرجئة هم معتدلة أهل السنة كما بينا بالإضافة إلى أن السنة تقرر إقامة حدود الله بالنسبة لمن يأتي أفعالا شريفة : أما أنصار معاوية فهم يمثلون حزب الوراثة الملكية الذي جعل الحكم في عقبه ، فانتقل نظام الحكم الإسلام والمعروف في عهد الخلفاء الراشدين من البيعة والشورى إلى الحكم الملكي الوراثي . وبذلك ابتعد معاوية عما كان يتبعه السلف وخرج على رأي الشيعة والخوارج والمعتزلة وأهل السنة وكان المجتزلة وهم يمثلون معتدلة الخوارج (٣١) يؤمنون بقدور العقل والتأويل بما جعلهم يمثلون خطراً داهياً على الدولة الأموية لأنهم يؤمنون بالإمامة أن تكون من آل البيت .

(٢٧) الجس البصري ( ١١٠/٢٩ هـ - ١٦٨/١٤٢ م ) تابع من مشاهير أهل السنة . وعنه أنزل وأصل بين عقلاء الذي غدا رأس المعتزلة .  
(٢٨) بيان الدين الشيوخي : تاريخ الخلفاء ص ٧٩ .

(٢٩) سورة التوبة : الآية ١٠٦ .

(٣٠) دكتور محمد ضياء الدين الرئيس : النظرات السياسية-الإسلامية ص ٨٤ .

(٣١) نفس المصدر السابق ص ٨٤ .

هكذا كان الصراع السياسي يشمل الساحة الأموية ممثلة في أحزابها السياسية الثلاثة ممثلة في الشيعة والخوارج والحزب الملكي ، ولا تنفق مع الرأي الذي يقول به الإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود باعتبار كل من الخوارج والشيعة حزينين دينيين بينما حزب معاوية حزب سياسي فقط (٣٢) ولكن نعتقد ما يعتقد الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس بأن هذه الأحزاب الثلاثة أحزابا سياسية بكل معنى الكلمة في إطارها الإسلامي (٣٣) بدليل أن لكل حزب وجهة نظر في الإمامة ، فالخوارج ترى الخليفة ليس بالضرورة أن يكون من بيت عربي بينما الشيعة ترى أن الإمامة في آل بيت النبي ولا سيما سيدنا علي وآل بيته ، بينما حزب معاوية اتخذ من النظام قاعدة للاختيار دون البيعة والشورى التي التزم بها الصحابة وكذلك الخوارج والشيعة والمعتزلة وأهل السنة . ولما كان تأثير الحركة الاعتزالية واضحا فإن المعتزلة كانوا هم معتدلة الخوارج ، وأهل السنة كانوا هم معتدلة المعتزلة هم الذين دار بينهم الفكر السياسي حول مسألة الإمامة إلى جانب الفكر الشيعي حول هذه المسألة .

هذا الصراع السياسي حول الإمامة أو الخلافة أفرز مشكلة أخلاقية داخلية في دائرة الإيمان وهي فعل الإنسان ، وكيفية الثواب والعقاب فترى الخوارج تعتبر الفعل جزءا من الإيمان وأن يكون متصلا به والا يعتبر المرء كافرا ، فجاءت المعتزلة فواضحت أن الله عادل وهب الإنساني عقلا ليكون مسئولاً عن أفعاله ، ومن هنا يقر المعتزلة بحرية العقل حيث أنها أفعال العباد المكتسبة خاصة بالعباد ، وليس لله فيها صنع ولا تقدير ، ومن ثم فمرتكب الكبيرة فاسق لأنه في منزلة بين الكفر والإيمان - عبدا للشرك بالله فصاحبها مخلد في النار - وعبداً ذلك من الكبائر فهي فحش النظر والاعتبار لبيان حكم الشرع في مرتكبها . كذلك ما يضلل بالعقل الإلهي موضوع يتعلق بدراسة القيم وهو موضوع الحسن والقبح عند المعتزلة (٣٤) فيقولون أن العقل هو مقياس الخير والشر ، ولذلك فالإنسان خالق لأفعاله خيرا وشرها ويستحق على ما يفعله ثوابا أو عقابا (٣٥) مستندين في رأيهم هذا إلى أن التكليف والمسئولية تستلزمان قنونة الإنسان وخبرته فيما يريد ، ولا بطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب ، وإن الإنسان يحسن

(٣٢) الدكتور عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الإسلام ج ١ ص ١٩٤

١٩٤ - ١٩٥

(٣٣) الدكتور محمد ضياء الدين : النظريات السياسية للإسلامية ص ٦٥

(٣٤) د. محمد علي أبو زيد : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٢٨١

(٣٥) الشهرستاني : المحلل والمخلق ص ٥٦

من نفسه ماله من حرية في أن هذا أو ذاك من الأفعال ومن قدرته على تنفيذ ما يريد ، هذا التفسير الذي أتى به المعتزلة نجده عند كانط في العصر الحديث حيث يجعل حرية الإرادة أساس علم الأخلاق ومسلّماته . كذلك ترى المعتزلة إضافة الأفعال المتولدة للإنسان على سبيل المجاز ولا يحاسب عليها إلا إذا كان يستهدف الشر والخطأ (٣٦) .

لذا نجد الأمويين لم يرتضوا برأى المعتزلة واعتبروه موجها ضدهم بينما ساندوا موقف الجبرية القائل بأن أفعال العباد مقدرة أزلا وإنها تصدر عن إرادة الله دون تدخل من إرادة العبد ، هذه الفكرة كانت أساسا موقفا دينيا ، اتخذوه قاعدة لسياستهم لتبرير مطالبهم بنسبتها إلى قضاء الله وقدره فكان من الطبيعي أن يروج بنو أمية لهذه الفكرة ، التي تدعم مركزهم السياسي لأن مسألة الجبر تؤيد وجهة نظرهم السياسية لقولها بأن الله قد أراد وقدر أن يصل الأمويون إلى الخلافة وحكم المسلمين في صورته الملكية الوراثية الاستبدادية .

وهنا نرى لأول مرة الخلافة الإسلامية في العهد الأموي يتم تفرغها من المضمون الأخلاقي والديني واتخاذ موقف الجبرية ستارا لتبرير سلطانهم وظلمهم ، مما يجعلنا نعتقد أن الحكم الأموي كان حكما ملكيا مستبدا لم يلتزم بجوهر الإسلام بأن يحكم الخليفة بما أنزل الله تعالى وبما جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ما عدا القلة من الحكام الأمويين الذين قد التزموا بربط الحياة الدنوية بالدين فسمعت في أيامهم ولا سيما أيام الخليفة عمر بن عبد العزيز وما لا شك فيه أن فكر المعتزلة قد عجل بنهاية الأمويين وقيام الدولة العباسية الأولى والثانية ، ولم تلبث حركة الاعتزال أن تفاعلت مع الفكر اليوناني الذي انتشر في العالم الإسلامي في العصر العباسي ، فجاء الفكر السياسي المعتزلي قائما على الحرية والقدرة كقوتين محركتين للقبول والرفض وبالتالي لا يخدم الأمويين ويقول القاضي عبد الجبار : « ... لاخلاف أن المخالفين لنا لا يصدون أحد هذه الأصول » ألا ترى أن خلاف الملتحدة والمعتلة والدمرية والمشبهة قد دخل في التوحيد ؟ وخلاف الجبرية قد دخل في باب العدل ؟ وخلاف المرجئة دخل في باب الوعيد ؟ وخلاف المخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين ؟ وخلاف الامامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؟ (٣٧) .

(٣٦) أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٦١ .

(٣٧) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة تحقيق الدكتور فهد الكروم عمشان

ص ١٢٤ القاهرة ١٩٦٥ .

ولا ننسى في هذا الخضم الأشاعرة ومؤسسيها الحسن الأشعري وقد  
 ظهروا في العراق عام ٣٠٠ هـ الذين رفضوا الجبرية القائلة بأن الله خالق  
 أفعال العباد ، وموقف السلف القريب من هذا المعنى كما رفضوا قول  
 المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم ، ولكنهم أى الأشاعرة قبلوا بأن  
 أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله وعباده فلا يستقل أى من الطرفين بها  
 وحده ، مقسمين الفعل الواحد الى ثلاثة وجوه : أولها اتقان العقل وأحكامه  
 وثانيها القدرة على تنفيذ أى الاستطاعة وأخيرا الإرادة التى تختار واحدة  
 من الممكنات (٢٨) بمعنى أن عمل الله يتمثل فى الاتقان ثم الاستطاعة أى  
 القدرة على تنفيذ الفعل شيء خارج عن ذات الانسان ، أما الإرادة فهى التى  
 يختص بها الفعل الواحد من عدة أفعال بمعنى أن نختار واحدا من عدة  
 ممكنات وهى تكون للعبد . ومن هنا يكون للانسان التصرف بالفعل حسبا  
 يريه أما يوجهه الى الخير وأما الى الشر ، فيكتسب بذلك أما ثوابا وأما عقابا  
 وهكذا يكون للتكليف الشرعى معنى بحيث يتحمل الانسان تبعية أعماله  
 من حيث له حرية الاختيار أما موقف الأشاعرة من مسألة الامامة ، فيتلخص  
 فى عدم تكفيرهم لاحد من المتنازعين بل يقولون عنهم أنهم جميعا على حق  
 لعدم اختلافهم فى الأصول بل جاء اختلافهم فى هذه المسألة التى تعتبر من  
 الفرع ولكل مجتهد نصيب وهتوبة ، ولكنهم يردون على الشيعة القائلين  
 بالوصية بأن الامامة لا تصلح الا باجماع او البيعة العامة . وكذلك نرى  
 أسلوب الأشاعرة وطريقتهم التى حاولوا بها استمالة جميع الأطراف  
 المتنازعة ، واتباع الموقف الوسط بصدد كل مشكلة .

ولم يكن الأشعري وحده فى ميدان الدفاع عن عقيدة أهل السنة ،  
 ولكن تزامن معه أيضا الماتريدى فى تلك الفترة ، وكان يدعو الى نفس  
 المبادئ التى ينادى بها الأشعري مع ميل للفكر الاعتزالى ، وفيما يختص  
 بالفعل الانسانى يرى الماتريدى أن للعبادة قدرا من الاختيار فى الفعل .  
 فالانسان قادر على تكيف أفعاله وتكون اثابته ومعاقبته بقدر ما وقع منه  
 باختيار ، ويرى الماتريدى أيضا أن أفعال الخير تقع برضى الله أما أفعال  
 الشر فانها تقع برضى الله عكس الأشعري فيرى أن الخير والشر كله من  
 الله ولا تحمل الحوادث الخير والشر فى ذاتها أى فى طبيعتها وإنما يصلها  
 الشرع بذلك ، وهذا يخالف رأى المعتزلة بأن الخير والشر يكمنان فى  
 طبيعة الأشياء ، فالحسن والقبيح متعلقان بالأشياء أى ذاتيان وبحكم العقل  
 بهما .

(٢٨) دكتور محمد عل ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٣١٩ . دار  
 للنصرة الباسية ١٩٨٠ .

وهكذا نرى كيف الماتريدية لا تسلك طريق الأشاعرة في الوسط بين السلف والمعتزلة بل إنها تسلك طريق الوسط بين المعتزلة والأشاعرة . ولم يقدر للمذهب الماتريدي الاستمرار في الميدان الاسلامي حيث كانت للأشاعرة فيه سيطرة تامة .

ورغم هذه التباينات الفكرية بشأن الحرية والارادة الانسانية والمسئولية تجاه العقل الانساني ومعنى اثابته ومعاقبته وما أدى الى اختلاف وجهات النظر في الخلافة أو الامامة ، فنجد صدق ملاحظة ابن خلدون (٣٩) وحكمه من أن الخلافة وإن شابها عنصر الملك وتحولت من أصل الشورى الى الوراثية - فإن معانيها أو مقاصدها أو حقيقتها بقيت ، وإذا كان حدث خلاف أو انقسام من حين لآخر فإن الدولة في شكل ما استمرت في سيرها ، وأحكام الشريعة الاسلامية في جملتها منفذة ، والاسلام محتفظ بعزته وقوته ، وهو ينتشر ويعتقه الأفراد والجماعات في جميع الأنحاء لما تشع به الشعوب من حكم العدالة والمساواة وحفظ الكرامة ، بدل الظلم والقهر والظفران الذين كانوا يحكمون به من قبل دول الفرس والروم (٤٠) وغيرهم . وكان الخلفاء - سواء من خلفاء الصدر الأول أو الخلفاء الأمويين أو العباسيين بعدهم حتى أواسط القرن الثالث بعد الهجرة في جملتهم رجالا أكفأ أقوياء مدركين لمشغولياتهم فخلصين لله وللإسلام وأثبتوا تفوقا في الادارة والسياسة ، ولذا ظلت الدولة الاسلامية والخلافة تسمو الى مراقي القوة والمجد واستمرت عبر القرون في العالم الاسلامي في صورة أو أخرى - حقيقة أو شكلا - حتى العصر الحديث ، وكانت آخر صورها الخلافة العثمانية التي قامت على الغلبة والقوة ولم تكن مستوفية للشروط التي يريها الاسلام ، وجزت على نظام الوراثية : « الا أنها ظلت تبذل قوة الاسلام ووحدة أكثرية المسلمين ، وقامت بواجب الدفاع عن الأوطان الاسلامية وحفظ كيانها ، وكان للحجج الاسلامي قد صار على استبعاد ما دامت المبايع العامة قد صابرت غير حكمة التحقيق - لأن يعترف بالولاء لأكثر دولة اسلامية تقوم بواجب الدفاع عن الاسلام وأوطانه ويعترف برئيس تلك الدولة على أنه الخليفة الواجب طاعته ومعاونته ، وكذا كان اعتراف معظم العالم الاسلامي بالدولة العثمانية ورئيسها خليفة للمسلمين . ولكن لما اعتزى الوهن هذه الدولة العثمانية وضعفت عن القيام بواجب

(٣٩) مقدمة ابن خلدون : انقلاب الخلافة الى الملك - فصل ٢٨ .

(٤٠) دكتور محمد شباه الدين الرئيس : الفراج والنظم لثلاثة دول اسلامية - الفصل الخامس في : دام الإصباح البيعة الراية ١٩٧٧ .  
« الاسلام والشعوب » من ص ١٥٩ الى ص ١٦٩ .



الدفاع عن المسلمين ونصرة الاسلام ، فقلت أساس وجودها كقائد للعالم الاسلامي وانتهت خلافتها عقب الحرب العالمية الأولى . وكان هذا مجرد انتهاء دور في تاريخ الخلافة أو انتهاء ارتباط الخلافة بدولة أو أسرة معينة ، كما انتهت أدوار من قبل ، أما حقيقة أو نظام الخلافة نفسه فلا يمكن ان ينتهي ما دامت الأمة الاسلامية موجودة والاسلام قائما ، لأن الخلافة ليست دولة معينة أو شخصا بذاته ولكنها النظام الذي يمثل وحدة المسلمين ويجمع قواهم ، وبواسطته يستطيعون ان يتعاونوا ويتكاتفوا ويتناصروا وبهذا التعاون يحفظون الاسلام ويدافعون عن أوطانهم ويشتكون من تنفيذ الواجبات التي يأمر بها الاسلام .

وإذا انتقلنا الى عصرنا الحاضر وبعد انتهاء الخلافة العثمانية - أي من نحو نصف قرن - نجد الأمة الاسلامية مقصرة في أداء واجب الله وهو إقامة الدولة الاسلامية واستمرارها وهذا هو جوهر الخلافة لحفظ الدين وحماية الأمة ، واستمرار هذا النظام هو السبيل العنقلي للربنول حب الله عليه وسلم التي يجب اتباعها وتطبيقها في كافة الأجيال . ومن هنا قرر علماء الاسلام ان قيام الدولة الاسلامية هي فرض واجب على المسلمين لأن حقيقة الخلافة هي قيادة عامة للأمة الاسلامية تمثل وحدتها وتحفظ كيائها وتلب عنها أمام الأخطار وتحقق مصالحها المشتركة وتنفيذ مبادئ الاسلام (٤٠م) . وإن لم تفعل الأمر الإسلامية ذلك تكون مقصرة ويقع عليها الاتم من الوجهة الدينية إذ لم تقم بهذا الواجب بل تكون مقصرة في حق نفسها ومصحتها ومصيرها وبمتجيلة تصبح لذلك مسئولة أمام الله ، والآثم واقع على الرؤساء والملياء وأولى الأمر والبرأي فيها ، لأن الوجوب يقع عليهم أولا قبل جماعة المسلمين . لأنهم هم المسئولون في الدرجة الأولى عن حفظ الأمة والدين .

وفي وقتنا الحاضر نمر امتنا الإسلامية بدور انتقال والفرق والوجوب قائم وجودها ومصيرها . يحتفلان عليها ان تخرج وحدة بينة بصورة ما ، وأن تضم جهودها وقواها لتصبح أمة قوية بين الأمم . وتستطيع أن تستأنف رسالتها لنشر الدين القيم بين الشعوب والقدالة والفضيلة في العالم ، لرقى الإنسانية والاتلاق وتحقيق السلام والأخاء بين الشعوب والدول لأن الاسلام في جموعه ومبادئه الخالقة .

من أجل هذا يجب أن يطور النظام السياسي للإسلام في وقتنا الحاضر ، هذا التطوير يجب أن يمتد إلى النظام الاجتماعي أيضا وليس من اللازم

-----

(٤٠م) : كما يتفقد حياة الدين الرئيس في الاسلام هو الخلافة في الصورة والحديث من ٢٠٣-٢٠٤

أن توجد دولة واحدة ، إذا أن من علماء المسلمين أجازوا تعدد الحكومات أو الدول ، وليس من الواجب أن تنحصر السلطة في فرد أو شخص أو أسرة وليس من الضروري أيضا الاحتفاظ بالالفاظ والأسماء السابقة أو التقليدية وإنما كل الذي يوجب الاسلام في العلاقات بين دوله هو أن تحقق الأصول الأساسية المتمثلة في الاتحاد في أية صورة عملية بين المسلمين لأن الله يأمرهم بالاتحاد ، وأن يقيموا دولتهم على أساس من الشورى ، وأن يكون أمرهم شورى بينهم في كل الأمور ، وأن يتعاونوا دائما على البر والتقوى وكل ما هو خير وما يؤدي الى قوتهم وصلاح أحوالهم ، وأن يقوموا متضامنين بواجب الجهاد وهو الغرض العظيم - لصد أعداء الاسلام والزود عن الديار الاسلامية ، وأن يصلوا على رقي الجماعات بالتزام الفضائل والدعوة الى المعروف والنهي عن المنكر . وهذا ما نراه فيما بعد في فكر الرواد الأوائل والمعاصرين عند بسط فكرهم السياسي والأخلاقي في الاسلام .

## ٢ - الرواد الأوائل في الفكر السياسي والأخلاقي

( الكندي - الفارابي - ابن مسكويه - الماوردي - الفزائي - ابن تيمية )  
جاءت الديانة المسيحية تحمل طابعا دينيا وأخلاقيا كما أن لها تأثيرا بالغا في الاتجاهات السياسية التي سادت الامبراطورية الرومانية رغم أن هذه الديانة المسيحية لم تحمل نظاما أو فكرا سياسيا محمدا . ولما اعترف قسطنطين بالمسيحية كدين رسمي للامبراطورية في القرن الرابع الميلادي ، كان اعترافه وراعه سبب سياسي وهو احتياجه لتأييد الكنيسة مما جعل نفوذها وسيطرتها رجالها واضحا في كل شيء حتى ما لبثت هذه السلطة الكنسية أن قامت في وجه سلطة الدولة ولاسيما عندما أراد الامبراطور التدخل في شئون الكنيسة ، مما أدى الى الصراع الدائم بين الكنيسة ورجال الدولة ابتداء من القرن العاشر حتى نهاية القرن الثالث عشر على نحو تدريجي . حتى جاء مكيافيللي مملنا فصل السياسة عن الاخلاق بمعنى فصل الدولة عن الدين ، رابطا بذلك السياسة بالواقع المادي دون أدنى نظر الى التواحي الأخلاقية أو الروحية .

ولكن جاء الاسلام بالدين الخاتم كدين ودولة . حيث أن الدولة الاسلامية تقوم على التشريع الالهي الذي صنعها بأنها دولة فكرية عقائدية ويقابلها المصطلح « أيديولوجية في حياتنا المعاصرة » مع كونها - أي الايديولوجية ذات مصدر سماوي ، كما صبغها بالأخلاق الاسلامية المستندة الى القرآن والسنة لتحاسب على النية وهنا تعتبر الأخلاق مستندة

الى الضمير الأخلاقي وأكثر سلطة وأقوم من الأخلاق الوضعية التي تحاسب على السلوك الظاهر .

لذا نجد المفكرين المسلمين الأوائل والمعاصرين ، قد رأوا استحالة دراسة السياسة دون سند أخلاقي ، فالأخلاق ركيزة العلم السياسي ، ومن ثم يجب على الحاكم والدولة وعلى النظام الناجح أن يتحرى مبادئ الأخلاق ويتتبعها في مجال الشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعية وهذا ما سنراه عند عرضنا لبعض هؤلاء المفكرين المسلمين لكي نرى الارتباط الوثيق بين السياسة والأخلاق في الاسلام .

## ١ - الكندي

وأول فيلسوف يطالعنا هو الكندي (٤١) يقرر صراحة موافقة العقل للنقل أي الفلسفة للدين (٤٢) ويقول الكندي في رسالته الى المتخصص : « ... فان الرسل الصادقة صلوات الله عليها ، ايا أنت بالاقرار برؤية الله وحده ويلزم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وآثارها » (٤٣) .

ويرى الكندي أن الفضيلة هي وسط بين طرفين ، متنازعا بالفكر الأرسطي ولكنه يختلف عن أرسطو في الهدف ، حيث ترى هدف الكندي هو السعادة في الدنيا والآخرة بينما هدف أرسطو هو السعادة في العالم المادي الغائي . لذا فالإنسان يكون كامل الفضيلة ، عند الكندي ، عند معرفته للفضيلة نفسها ، وفي التزامه للسلوك التي تتطلبه . والفضائل الانسانية عنده نوعان : الأول منها موجود داخل النفس والثاني خارج النفس . والفضائل الداخلية في النفس هي دائما ايجابية لأنها تقوم على المعرفة والعمل وتنقسم الى فضائل ثلاث هي الحكمة والتجدة والصفة ، أما الفضائل الموجودة خارج النفس فانها تكون ثمرة ونتيجة لهذه الفضائل الثلاث التي سبق ذكرها التي تأتي نتيجة لاعتدال هذه الفضائل المتمثل في العدل ، والرذيلة المقابلة له يكون الجور والظلم .

---

(٤١) ابن النديم : الفهرست ص ٥٥ يذكر أنه هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي ( ١٨٥٠/٥٦ م - ٨٧٠/٨٠١ م ) .

(٤٢) د. محمد جل أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٣٤٣ .

(٤٣) رسائل الكندي الفلسفية : « رسالة في علم الأشياء » ص ١٠٤ .  
دكتور محمد علي الهادي أبو ريده .

والناس عند الكندي صنفان ، أولهما ممتاز وعنده أفراد محدود ، ويمتاز بالسيطرة على نفسه فيلزمها حد الاعتدال ، أما ثانيهما فهو ضعيف الارادة ، لا يستطيع أن يلزم نفسه حد الاعتدال وهو يمثل الكثرة الذين يعيشون في الحياة وهم دائما عرضة للآلام والأحزان لأنهم يحيون النواحي المادية التي تتسم بالتغير والزوال ، فالإنسان العاقل لا يربط سعادته بالمتغير الزائل لأن السعادة إنما تكون في النفس لا في ما تمتلكه ، ومن ثم فيجب على الإنسان أن يقبل على خيرات العقل الدائمة وعلى تقوى الله وأن يكف عن طلب العلم وعلى صالح الأعمال حتى يمتلك الدنيا وما فيها وينعم بالآخرة . أما إذا حصل همه طلب الخيرات الحسنة المادية معتقدا انه قادر على استبقائها فأنما يجري وراء المحال (٤٤) .

ونستطيع ان نستبين من هذا العرض الأخير لأخلاق الكندي . ان الحاكم من خلال موقفه الأخلاقي هو الحاكم العادل العالم الحكيم المسيطر على نفسه ، المتبعد عن الذات الحسية المناقضة للفضائل الانسانية من حكمة ونجدة وعفة ، وما ينتج عنها من ثمار تتمثل في العدل ، الذي يبعد الظلم والجور عن الرعية ، كذلك ينبغي على الأفراد اتباع هذا المنهج الأخلاقي حتى تتحقق السعادة بين جميع أفراد الأمة بنية رضاه الله .

## ٢. الفارابي

سار الفارابي (٤٥) على نهج أفلاطون وأرسطو في اعتبار الأخلاق فرعاً للسياسة . فالأخلاق تعنى بدراسة السلوك الفردي المؤدى الى اكتساب الفاضل وتجنبيل السعادة لكل فرد على حده ، بينما تعنى السياسة بدراسة كيفية تحصيل السعادة للجميع بأسره ، ففاية الأخلاق والسياسة ذلك وأحدة .

من ثم نرى ان تحصيل السعادة لمجموع الأفراد لا يتم الا اذا عاشوا في مجتمع ما فلذا يكون أفضل أنواع المدن عند الفارابي المدينة الفاضلة لان اسمى أنواع الاجتماع على الإطلاق هو اجتماع المدينة وهكذا تخضع الأخلاق الفردية عند الفارابي لعلم السياسة حيث يتفرع السلوك الفردي

(٤٤) د. عبد العظيم محمود : التفكير الفلسفي في الإسلام - ٢ ص ١٠٧ .  
(٤٥) القليل : أخبار الأطباء بأخبار الحكماء ص ١٨٢ يقول عنه أبو النصر محمد بن عزراخان المعروف بالفارابي (٢٧٥/٥٣٣٩ - ٩٥٠/٨٧٠ م ) القليل ( نبال الدين ) القاهرة ١٣٤٦ هـ .

من السلوك الاجتماعي ، ويظهر هذا الارتباط الوثيق بين نظريته السياسية والأخلاقية في المدينة الفاضلة التي تتسم بالتعاون وشيوعه بين أفرادها لتحصيل السعادة اذ عن طريق التعاون تصبح المدينة فاضلة والأمة فاضلة ومجموعة الأمم فاضلة (٤٦) كما يتصف أهل المدينة الفاضلة بالنظام والعلم وعشق الفضيلة ، وإن يكون الحاكم فيها فيلسوفاً حكيماً أو نبياً منذ يوحى إليه ، وبذلك قد ساوى الفارابي بين وظيفتي الحكيم الفيلسوف والنبى المنذر من ناحية رئاسة كل منها (٤٧) فيقول : « معنى الفيلسوف والرئيس والملك وواضح النوايس والامام معنى كله واحد ٠٠٠ » (٤٨) .

وعنا نجد الفارابي يخلع على الحاكم المعانى الدينية ، فالتبى والفيلسوف في رأيه هما الشخصان الصالحان لرئاسة المدينة الفاضلة ، ولما انتهى عصر الأنبياء فيكون الحاكم هو الفيلسوف الذى يوجد أولاً ثم تتبعه الرعية (٤٩) .

لم يكتف الفارابي بالمدينة الفاضلة بل نجده يشير الى مدن غير فاضلة وهي التي يوجد فيها تجمعات جاهلة وضالة وضارة (٥٠) :  
لا تستند فيها الى حكمة العقل وانما تعتمد في حياتها على ممارسة الملذات الحسية .

لقد اقام الفارابي مدينته الفاضلة متأثراً بالأفكار الأفلاطونية والأرسطية في المجال الأخلاقي والسياسي مما خالفاً عليها الصيغة الاسلامية ، ومن هنا ارتبطت سياسته بالأخلاق في إطار اسلامي .

### ٣ - ابن مسكويه

يعتبر ابن مسكويه أحد فلاسفة الأخلاق في العالم الاسلامي (٥١) وهو كثره تماماً متأثراً بالفلسفة اليونانية القديمة - طالب ابن مسكويه

(٤٦) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٨ - ٧٩

(٤٧) د. محمد جلال شرف ود. عل عبد اللطيف محمد : الفكر السياسي في الإسلام شخصيات ومذاهب ص ٢٨٢ .

(٤٨) الفارابي : تحصيل السعادة : ص ٤٣ - ٤٤ .

(٤٩) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٤ .

(٥٠) المصدر السابق ص ٩٠ - ٩٢ وايضا الفارابي : السياسات الدينية ص ٥٩ - ٧٧ .

بضرورة التخلي عن الرذائل عنه القيام بأى عمل ، داعيا إلى التمسك  
بالبفضائل واضعاً قاعدة الاعتدال والتوسط ضابطاً فى إطلاق الفضيلة  
على أى سلوك .

ويقرر ابن مسكويه أن للنفس ثلاث قوى أحداها تختص بالفكر  
والنظر فى حقائق الأمور ، والثانية تتصل بالغضب والشجاعة من الأفعال  
والثالثة تتعلق بالشهوة المنتجة للذات الحسية . وهذه القوى  
الثلاث متعارضة متباينة وقوى « أحداها تكون على حساب الأخرى (٥٢)  
ومن ثم يرى أن تكون غاية الإنسان التى يليق به كإنسان والتى بها  
سعادته ، وهى فى صدور الأفعال الإنسانية عنه حسب تمييزه ورؤيته  
بفضل العقل الذى اختصه الله به وجعله متفرداً به والذى يطلب الفضيلة  
الخاصة وهى العلوم والمعارف مع عدم الاذعان لرغبات الجسم (٥٣) .  
ولذا فالفضيلة تكون عنده الوسيط المعتدل بين الإفراط والتفريط ،  
وبالتالى النفس التى تصدر الفضيلة هى التى تصدر عنها العدالة (٥٤) .  
بالعدالة يسعد الإنسان ويوازن بها نفسه لأنها جمعت كل فضائل  
النفس ، ويمكنها أن تؤدى أفعالها الخاصة على أفضل وجه ويصير بها  
الإنسان أقرب ما يكون إلى الله (٥٥) .

كما يعالج مسألة الخير الأقصى أى السعادة القصوى للإنسان وتكون  
باجتماع امرين تجمعهما الحكمة فيقول : « للحكمة جزآن : نظرى وعملى ،  
فبالنظرى يمكن تحصيل الآراء الصحيحة ، وبالعمل يمكن تحصيل الهيئة  
الفاضلة التى تصدر عنها الأفعال الجميلة ، وبهذين الأمرين بعث الله  
الأنبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الناس عليها » (٥٦) . وذلك بأن  
الشرعية - وهى من عند الله تعالى - لا تأمر إلا بالخير وبالأشياء التى  
تفعل السعادة ، وبالجسلة تأمر بجميع الفضائل وتنهى عن جميع  
الرذائل ( ٥٧) . كما يرى ابن مسكويه ضرورة وجود المجتمع لتحقيق

---

(٥١) هو أبو على أحمد بن مسكويه ( ٤٢٠/٣٣٠ هـ - ١٠٢٩/٩٣٣ م ) انظر القفلى :  
أخبار العلماء وأخبار الحكماء .

(٥٢) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق : ص ١٢ - ١٣ .

(٥٣) المصدر السابق ص ١١ .

(٥٤) تهذيب : ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٥٥) م . ص ص ١٠٤ .

(٥٦) العدد الأسفل - ص ٦ .

(٥٧) تهذيب ص ٩٧ .

الفضيلة والسعادة حيث الاحتكاك بين الناس هو السبيل لمعرفة الفضيلة أو الرذيلة ، لأن الهروب من المجتمع يطمس معالم الفضيلة والرذيلة معا (٥٨) . أما مفهوم الحرية عنده مفهوم ضيق النظر لاقتصراره على طلب انعيش والسعي وراء الرزق (٥٩) . ولا يتكلم ابن مسكويه عن مظاهر الحرية الأخرى من رأى وسلوك وفعل .

ولا ينسى ابن مسكويه دور التربية في تبديل الصفات الأخلاقية حيث انها لم يكن منها شئ بالطبع ، لأنها مستعادة بالعادة والتدريب حتى تصير خلقا ، لذا أهملت الطباع ولم تأدب سادات الرذائل (٦٠) .

وبين لنا ابن مسكويه العلاقة بين الدين والأخلاق من أن كل منهما يهدف الى اصلاح الانسان وسعادته ، لابد أن يتعدى حدود الذاتية الى المجتمع الذى يعيش فيه ، ولقد اعتمد ابن مسكويه للدفاع عن هذه النزعة الاجتماعية على تعاليم الاسلام وآدابه مثل صلاة الجماعة والجمعة واللقاءات التى شرعها الله بين المسلمين جميعا أثناء الحج والعمرة لايجاد الانس والألفة بين الناس وتبادل المنافع المادية والروحية على السواء .

ورغم تناول ابن مسكويه موضوع الأخلاق وتهذيبها ، فإنه يمكن لنا أن نستخلص من كتابه تهذيب الأخلاق « أيضا الجانب السياسى يسير جنباً الى جنب الأخلاق بمعنى أن الفرد الذى لم يتجاوز بفضائله ذاته الى من حوله ، قد يصبح عديم الفائدة للمجتمع الذى يعيش فيه ، ومن ثم كانت دعوة ابن مسكويه الضمنية الى التعاون بين الأفراد على أساس الخلق القويم أثناء تعاملهم فى كل جوانب الحياة ليسعد نفسه ويسعد الآخرين معه . من هنا يمكن أن نقول ان ابن مسكويه بأخلاقه يدعو الى اقامة الدولة وتنظيمها السياسى المرتبط بالأخلاق ، وإن الحاكم أو رئيس الدولة يكون حكيما عندما ربط الفلسفة بالأخلاق لأن سعادة الانسان قائمة على أساس النظر وصحة البصرة مما يفعله يثق فى نفسه وفيمن حوله فيطمئن القلب فيحصل الى الكمال الخلقى . فإن كان هذا الأمر بالنسبة للفرد فى المجتمع الضرووى له فيبدى يكون الحاكم على هذا المستوى .

---

(٥٨) م . ش ص ٩٤ .

(٥٩) تهذيب ص ١٧ .

(٦٠) م . ش ص ٢٨ .

يعتبر بحث الماوردي في الأخلاق بحثاً دينياً بحثاً (٦١) ، جاعلاً العقل أس الفضائل وينبوع الآداب فيقول : « ان الله جعل ما كلف به خلقه قسمين : قسم وجب بالعقل فأكدّه الشرع ، وقسم جاز في العقل فأوجبّه الشرع » (٦٢) ولا تتفق مع القائلين (٦٣) بأن الماوردي يعتبر العقل أولاً ثم الشرع ثانياً لأن المعيار الحقيقي عند الماوردي هو الشرع وما يؤكد ذلك قوله : « والعقل لا يتبع فيما يمنع الشرع » (٦٤) .

ورغم قول الماوردي بأن الفضيلة وسط بين رؤيتين ، مثل أرسطو ، إلا أنه يختلف عنه عندما يؤصل الفضيلة الى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم « خير الأمور أوسطها » (٦٥) .

ثم نتابع قول الماوردي : « ان المجتمع في حاجة الى دين ينظم أحوال الناس فيه ، أما الاعتدال على الآراء والالتقياد الى الأهواء فإنه يؤدي الى التباين والتقاطع والاختلاف التنازع ولذلك لم يستغن الناس عن دين ياتلفون به » (٦٦) .

من استقرأ هذا النص للماوردي يمكن لنا وضوح القواعد الثلاث الأخلاقية المتمثلة في التمسك بالدين ، واستقرار السلوك ، ومغالبية النفس وهواها ، يؤدي كل هذا الى مجتمع سليم فيه الألفة والمحبة ، ونتفق مع الدكتور عادل العوا على أن ديكرارت قد استفاد في وضع قواعده الثلاث لأخلاقه من الماوردي (٦٧) .

أما مبدأ التكليف عند الماوردي فإنه يعنى الزام ماورد به الشرع تصديداً وقسمة الى قسمين أحدهما يتعلق بحق الله من أمر وطاعة ونهى عن

(٦١) هو إير الحسن للماوردي من «أعلام السلفين في الفكر السياسي والأخلاقي» (١٤٠٠ هـ - ١٠٥٨/١٧٢٢ م) ، وكتابه في الأخلاق بعنوان « أدب الدنيا والدين » غسمة أبواب تناولت موضوعات فصل العقل ، وأدب العالم وأدب الدين وأدب الدنيا وأدب النفس .

(٦٢) أدب الدنيا والدين ص ١٨ تحقيق مصطفى السقا في عام ١٩٧٣ .

(٦٣) (٦٤) د محمد سليمان داود وفؤاد عبد التيمم أحمد : الإمام الماوردي « من أعلام الإسلام » ص ٢٢٠ الناشر مؤسسة شباب الجامعة .

(٦٥) أخرجه أبو يعلى بسنده : كشف الغطاء ج ١ ص ٤٧٠ .

(٦٦) أدب الدنيا والدين : صص ١٧ - ٤١ .

(٦٧) د عادل العوا : للذاهب الأخلاقية صص ٢٣٥ - ٢٣٦ .



معصية وهذا ما يخص العقل الغريزي ، بينما الثاني يتعلق بحقوق عباده من تقدير الحقوق وتقرير العقود • ويتضح لنا هنا أهمية وضرة وجود الدين المشروع ، منتهيا المأوردي الى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبار أن الأمر بالمعروف تأكيد لأوامر الله ، وأن النهي عن المنكر تأكيد لزواجه (٦٨) • ويتعرض لهذه المسألة أيضا عند حديثه عن وظيفة المحتسب عند المسلمين وهي وظيفة سياسية تقوم على الدين ومراعاته (٦٩) • يتضح لنا أن إقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو إقامة لحرية الكلمة وحرية التعبير عند المسلمين في حدودها مما توجب الطاعات للأوامر واجتناب المعاصي للنواهي •

وفي الجانب السياسي يرى المأوردي أن الإمامة وهي موضوعه لخلافه النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا (٧٠) • ويقول أيضا بأن منصب الخلافة فهو من حقوق السياسة تصديقا لقول الرسول صلى الله عليه وسلم « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » (٧١) • والإمامة عند المأوردي تنمقد من وجهين باختيار أهل العقد والحل والثاني بمهد الإمام من قبل ، فيقول : « لأن العقد مراضات واختيار لا يدخله إكراه ولا اجبار (٧٢) »

لقد تميز المأوردي بواقعية فريدة في محاولة الإصلاح السياسي عكس الفارابي اتسمت نظريته السياسية بالمدينة الفاضلة التي لا نجد لها تطبيقا على أرضنا حيث خلق في السماء الأفلاطوني متساميا عن واقعه المرير الذي عاصره ، أما المأوردي فتراه قد وضع نسقا سياسيا ملتزما بالشرع من خلال التجربة السياسية في الأمة الإسلامية ليقدم دولة إسلامية تقوم على خليفة أو أمام قرشي ليحده من نفوذ الفرس والأتراك ، يماونه وزير التفويض بشرط أن يكون عربيا عكس وزير التنفيذ فجاء نظامه السياسي للحكم محكم البنيان يتصدره الإمام فوزير التفويض الذي ينوب عنه ، ثم وزير التنفيذ ، فأمره الأقاليم الجيوش ، فالقاضي ، فالمحتسب وغيرها من الوظائف العامة ، موضحا المأوردي أصول كل منصب ومهامه وصفاته (٧٣) • بحيث انضخ المفاهيم السياسية للمفاهيم الدينية التي

(٦٨) أدب الدنيا والدين ص ١٢٠ •

(٦٩) المأوردي : الأحكام السلطانية : ص ٢٥٤ - ٢٤٧

(٧٠) م • ص ص ١٤٠٣ وأيضا ص ١٦ ، ١٧ •

(٧١) رواء البخاري •

(٧٢) المأوردي : الأحكام السلطانية الباب الأول ص • •

(٧٣) داليج الأحكام السلطانية للمأوردي كمرقة تفصيل هذه الوظائف • • •

أرست أخلاقاً جديدة في الإسلام ، وبذلك ارتبطت السياسة بالأخلاق في الدولة الإسلامية وصار على الحاكم فيها أن يحكم بما أنزل الله ليحقق سعادة الفرد والمجتمع ولينبذ عن بيضة الإسلام .

## ٥ - الغزالي

وإذا انتقلنا إلى الغزالي (٧٤) ، فإنه يرى أن النفس بالمعنى العام صالحة حسب فطرتها الأولى للخير والشر والفضل في توجيهها للخير يرجع للتربية الطيبة (٧٥) ، كذلك الضمير عنده هو مرجع الأخلاق ومبدؤها وبهذا يكون للمراقب مع نفسه نظر قبل العمل وفي أثنائه وحساب بعد الفراغ ، فإذا تم العمل سواء أكان لله أم للشيطان والهوى ، كاملاً أو ناقصاً جاء أوان المحاسبة لتخرج النفس مثوبة أو ملومة (٧٦) . ويرى الغزالي أيضاً أن مرجع الحسن والتبجح من الأفعال للشرع وحده (٧٧) . أو ما وافق العقل والشرع معاً (٧٨) . لأن العقل أساس ، والشرع كالبناء ، فلن يبنى أساس ما لم يكن له بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن له أساس .

والخلق عند الغزالي هو هيئة في النفس راسخة فيها تصدر الأفعال بسهولة من غير فكر وروية ، فإن كانت الهيئة بحيث يصدر عنها الأفعال الجيدة المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً ، وإن كان المصادر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً . (٧٩) . هذه الهيئة التي يجب دراستها لأنها مبدأ الأخلاق هي القوة العاملة التي بها ينزع الإنسان إلى الأعمال الإرادية التي منها الحسن ومنها القبيح (٨٠) .

(٧٤) هو أبو حامد الغزالي ( ٥٤٠/٥٠٥ هـ - ١١/١٠٥٨ م ) حجة الإسلام في عصره الذي ألقى الحياة الفكرية الإسلامية في جميع النواحي بفكره العميق الفزير .

(٧٥) الغزالي : الأحياء ج ١ ص ٧٧ .

(٧٦) الأحياء ج ٣ ص ٣٨٦ - ٣٨٨ .

(٧٧) المستصفى من علم الأصول ج ١ ص ٣٦ - ٣٧ عند رد الغزالي على المعتزلة لزعمهم بأن الحسن والقبح وعلاناً ذاتيان في الأفعال .

(٧٨) ميزان العمل ص ٦٣ - ٦٨ .

(٧٩) الأحياء ج ٤ ص ٣٩ .

(٨٠) معارج القبول : ص ٥٠ - ٥٢ - وميزان العمل : ص ٣٠ - ٣٤ .

فان سادت قوى البدن فصارت تنفعل بها وتتحرك حسب ارادتها ، كان ذلك الفضيلة والخلق الحسن ، والا صارت مغلوقة على أمرها لتلك القوى ، كان من ذلك الرؤية والخلق القبيح • أما الفضيلة عند الغزالي فهي حالة كمال النفس تنالها اذا اعتدلت قواها فلم تنجح الى الافراط أو التفريط ، اذن الفضيلة هي وسط بين رذيلتين • والفضائل عنده أربعة هي جماع كل خير متمثلة في الحكمة والشجاعة والعفة والعدل ، وكل فضيلة تنتظم منها فضائل أخرى تنطوي تحتها ، فمن الحكمة يكون حسن التدبير ، وجودة الذهن ، وثقافة الرأي ، واصابة الظن ، ومن الشجاعة يكون الكرم والشهامة وكسر النفس والاحتمال وكظم الغيظ والحلم ، ومن العفة يكون الحياء والقناعة والورع والصبر ، والعدل في أخلاق النفس وقواها يتبعها لا محالة العدل في المعاملة وفي السياسة وفي عامة الحالات (٨١) •

والعدالة عند الغزالي هي جماع كل فضيلة ، كما أن أن الجور جماع كل رذيلة ، ومعيار الاعتدال عنده هو العقل والشرع معا ، فباحثكم الانسان اليهما يعلم حد الاعتدال المحسود ولكي يحقق الانسان الخير الأمل أي السعادة الآخروية التي هي تتويج لخيرات الحياة (٨٢) • التي هي سعادات الحياة التي يعيش فيها ولا بد لها من العون الإلهي وهدايته لبلوغ سعادة الدنيا والآخرة ولم تقتصر الأخلاق على هذه النظرة الصوفية بل نرى لها جانبا عمليا وهو أن العادات والأخلاق يمكن تغييرها بأخذ المرء نفسه بتعود ضد ما علق بها من سيء العادات وقبح الأخلاق وذلك عن طريق التربية الطيبة •

والغزالي كغيره عرف فكرة الصالح العام (٨٣) لأن الاسلام لم يأت لاسعاد الفرد بصفتة فردا يعيش وحده بل أتى للناس جميعا بمعنى أن الخير العام هو غاية أفعال الناس كلها • ولذلك أمد الله الانسان بالعقل لينير له السبيل ويساعده على الوصول لما خلق له ليعبد الله ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر •

(٨١) الاحياء ج ٣ ص ٣٥ - ٤٠ •

(٨٢) خيرات الحياة : الأربعة عند الغزالي هي خيرات متمثلة في الحكمة والشجاعة والعدل ، ثم خيرات البدن تتمثل في الصحة والقوة والجمال وطول العمر ، ثم الخيرات الخارجية وهي المال والأهل والنز وكرم الأرومة وأخيرا الخيرات التوحيفية وهي هداية الله ورشده وتسيديه وتأييده انظر ميزان العمل ص ٨٤ وما بعدها •

(٨٣) كغيره من المتكلمين والفلاسفة وبخاصة للمتزلة الذين ادخلوا في الأخلاق لأول مرة مسألة الفطنة العامة أي الصالح العام • ( انظر في مقدمة رسالة الترجيح للإمام محمد عبده للترجمة للفرنسية بمعرفة مصطفى عبد الرازق دى • ميشيل ص ٦٥ •

ومن ثم نرى الغزالي قد عرف فكرة الصالح العام لانتفاذ الأمة الإسلامية لما ألم بها من فتن ودماسيس مما يجعله يضع السياسات للحكم على أسس أخلاقية مبنية على الشرع في سبيل استتباب الأمن وضمان سعادة الأفراد لهذا احتلت السياسة في فكر الغزالي مكانة عالية سواء في الناحية النظرية أو التطبيقية كاشرف الأعمال التي تقدم أساسا لنظام الدين والدنيا معا (٨٤) . والدولة عند الغزالي في حاجة إلى فقيه وسلطان ، لأن الفقيه هو معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق لتنظيم باستقامتهم أمورهم في الدنيا لأن الساطان يسوسهم ويخلمهم على حدود وبذلك لا يتم الدين إلا بالدنيا ، فالدين أصل والسلطان حارس وما لا أصل له فهدوم ، وما لا حارس له فضائع (٨٥) . بذلك أعطى الغزالي للسياسة مفهوما قانونيا إلى جانب الفهم الأخلاقي عن طريق وجود الفقيه والسلطان لقيام الدولة الإسلامية . لم يكتف بهذا بل اشترط وجود سلطان مطاع وقاهر ليحفظ نظام الدنيا والدين (٨٦) .

ونظرية الغزالي في الإمامة هي أمر واجب شرعي ، لأنه لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع (٨٧) مستندا إلىبيعة السقيفة لتتصيب الإمام أمر ضروري لحفظ الإسلام . وقد أدخل الغزالي تعديلات في شروط الإمامة المتعلقة بالصفات المكتسبة وهي النجدة والكفاية والعلم دون الورع . فلا يشترط في الإمام صفة النجدة مادامت تتوافر فيمن ينصره وينفذ أوامره في الحرب أو قمع الفتن ، كذلك عدم اشتراط قصر الكفاية على رأى الإمام بل جعل لأهل المشورة دورهم حتى يسكن حل ، المشكلات ومراعاة مصالح الرعية في حفظ نظام الدين والدنيا باستخدام العقل والشرع في تمييز الخير والشر واتباع الطريق المعتدل للمصالح العام . كذلك صفة العلم لم يشترطها في الإمام بل اكتفى الاستعانة بما يتفق عليه العلماء في كل واقعة بينما أبقى على صفة الفروع لم يدخل عليها تعديل أجل الصفات وهي خاصة بالإمام ولا يمكن استعانتها أو تحصيلها من جهة الغير ، لأن الورع هو الأساس والأفضل الذي يدور الأثر كله ولا يبقى فيه ورع الغير وهو رأس المال ومصدر جملة الخصال إلى جانب الصفات الفطرية الواجبة في الإمام وهي البلوغ والعقل والحرية والدورة وتسبب قريش وسلامة حامتي السمح والبصر (٨٨) .

(٨٤) الغزالي : فائحة العلوم ص ٦٠٥ .

(٨٥) الغزالي : فائحة العلوم ص ٤٤ .

(٨٦) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٥ - ١٠٦ .

(٨٧) م - س ص ١٠٥ .

(٨٨) الغزالي : المستظهرى من ص ٦٨ - ٧٦ .

أما مصدر الإمامة عند الغزالي هي المبايعة للإمام ويكفي واحد بمقتد  
 الببيعة له بشرط أن يكون مطاعا اذ شوكة لا تطال ، اذا أيد جانبا أيدته  
 الجماهير ، فان لم يحصل هذا الغرض الا لشخصين أو ثلاثة فلا بد من  
 اتفاقهم (٨٩) ويرى الغزالي تخصيص المبايعين بعدد معين انما هو نوع من  
 التحكم ، والمقصود الشخص المبايع أو الشخصين أو الثلاثة المبايعين هو.  
 قدرتهم في تمينة الرأي العام لمناصرة الامام الذي يبايعونه وليس المقصود  
 ذواتهم أو أنفسهم . ونرى تفسيراً روحياً للغزالي بأن مبايعة هؤلاء للإمام  
 ليست راجعة لارادتهم فحسب وانما تلك ارادة الله التي صرفتهم الى  
 تأييده ، بمعنى أنه اختيار من الله قبل اختيار الناس ، (٩٠) بهذا المنطق  
 يعارض الشيعة بأن الإمامة بالنص ، كما نجد يختلف مع الماوردي الذي  
 قرر صراحة عمل الاختيار الظاهري بواسطة أهل العقد والحل بينما الغزالي  
 يتسبب الاختيار الظاهري الى اختيار الهى .

مما سبق عرضناه يتضح أن الغزالي الفقيه المسلم في دور الفيلسوف  
 السياسى والأخلاقي الذى يتفاعل مع الحياة العامة في عصره مضيقاً إليها  
 تجربة الدولة الإسلامية في أسس معانيها مما يضيف على التجربة العامة  
 تجربة الاسلام الخالدة في أن عامل السياسة وفقاً للشرع يعتبر - فوق  
 غيره من العوامل - أداء السعادة في الدنيا والآخرة .

## ٦ - ابن تيمية

ونرى ابن تيمية (٩١) يقدم آراءه السياسية المركزة على الدين ،  
 محاولاً فيه اصلاح حال مجتمعه ، عاملاً على القضاء على الفساد والانحلال  
 الذى أصاب الأمة الإسلامية ، وقد وجد ابن تيمية ان فساد الأمة الإسلامية  
 راجع الى فساد الولاة وسوء اختيارهم لعمالهم ، ونتيجة لهذه الملاحظات قدم  
 ابن تيمية في كتابه (٩٢) نموذج الحكم في الاسلام ، ومؤمناً بأن أمر  
 الناس لا يقوم على نحو سليم الا اذا كان الحكم سليماً ، ومن ثم جاء فكره  
 السياسى على أساس دينى مستمد من القرآن والسنة مدافعاً عن مسنن  
 السلف بأدلة لم يسبقه إليها أحد (٩٣) .

(٨٩) ، (٩٠) م ٦٥

(٩١) هو الفقيه والمتكلم تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام  
 عبد الله بن محمد بن تيمية ( ٧٢٨/٦٦١ هـ - ٧٢٣/١٣٣٣ م ) . ( انظر دائرة المعارف  
 الإسلامية - الشيخ محمد أبو زهرة : ابن تيمية حياته وعصره ، وأدلاء وفقهه ص ٢١١ )  
 (٩٢) بعنوان : السياسة الشرعية في اصلاح الراى والرعية - نشر فصل محب الدين  
 الخطيب - المطبعة السلفية .

(٩٣) دائرة المعارف الإسلامية : المجلد الأول ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

تمتاز السياسة الشرعية عند ابن تيمية بالقواعد العامة في السياسة  
الالهية والنبوية دون الاهتمام بالفروع والدخول في تفاصيل تناولها  
عادة المذاهب والفرق الإسلامية المختلفة . لذا لم يلتزم ابن تيمية بمذهب  
معين أو يتخذ موقف أحد الفرق دون الأخرى ، ومرجع ذلك الى احتكام  
ابن تيمية فقط الى الكتاب والسنة وأقوال الصحابة . وقد اعتمد ابن تيمية  
في فكره السياسي والأخلاقي على الآيتين الكريمتين وهما قوله تعالى  
في الأولى :

« ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها ، وإذا حكمتم بين  
الناس أن تحكموا بالعدل ، ان الله نعماء يعظكم به ، ان الله كان سميعا  
بصيرا (٩٤) » .

ويقول ابن تيمية ان هذه الآية قد نزلت في ولاة الأمور ، عليهم  
ان يؤدى الأمانات الى أهلها وإذا حكموا بينهم أن يحكموا بالعدل .

أما الثانية فيقول تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله ، واطيعوا  
الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول  
ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا (٩٥) » .

ونزلت هذه الآية في الرعية من الجيوش وغيرهم ، عليهم أن يطيعوا  
أولى الأمر الفاعلين لذلك في قسمهم وحكمهم وتعاونهم وغير ذلك الا ان  
يأمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق . ولما كانت  
الآية الأولى قد أوجبت أداء الأمانات الى أهلها والحكم بالعدل ، فهذان جماع  
السياسة العادلة والولاية الصالحة (٩٦) .

لذلك يخلص ابن تيمية الى واجب الملك أو السلطان ان يولى  
الأصلح من الناس على كافة الأعيال المناطة بالدولة بحيث يكون اختيار  
الصالح في المكان الصالح الذى يتفق مع علمه وثقافته وكافة مؤهلاته دون  
النظر الى تعيين الأقرب أو من يملك المال والجاه (٩٧) ، وبالتالي يكون  
للولاة الذين عينهم السلطان الحق فى أن ينيبوا عنهم الأصلح فى بقية

---

(٩٤) سورة النساء : الآية ٥٨ .

(٩٥) سورة النساء : الآية ٥٩ .

(٩٦) مقدمة السياسة الشرعية : ص ٤ .

(٩٧) السياسة الشرعية ص ٥ .

وظائف العولة (٩٨) • وقد وضع ابن تيمية ضمانات يجب توافرها في السلطان عند اختيار الأحق الأصلح للولاية بحيث لا يعين من يطلبها ، كما لا يعين أقاربه وأصحابه ، وأيضاً عدم تعيينه لأحد بسبب الانتماء الى بلده أو جنسه ، وعدم قبول الرشوة لتعيينه وأيضاً لا تكون الضئيلة والعداوة حائلين في تعيين الأحق الأصلح • وقد أوضح ابن تيمية أن الحاكم إذ لم يول الأصلح واتخذ سبباً بعينه لتوليه غيره مما هو أقل كفاءة وصلاحاً وقدرة ، فيكون قد خان الله ورسوله والمؤمنين ودخل فيما نهى الله عنه (٩٩) في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون (١٠٠) » كما جاء في الحديث الشريف : « إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة - قيل : يارسول الله : وما أضاعتها ؟ قال : إذ وسد الأمر الى غير أهله فانتظر الساعة (١٠١) » ومن ثم يقر ابن تيمية قاعلة الولاء والمسلمين في العولة عن طريق اختيار الأمثل فالأمثل بمعنى اختيار من هو أصلح موجود للولاية فإذا لم يكن هناك من هو صالح لتلك الولاية يختار الأمثل فالأمثل لكل منصب بحسبه قائمة على ركنين هما القوة والأمانة (١٠٢) •

ثم ينتقل ابن تيمية الى موضوع الأموال الذي يعتبرها النوع الثاني من الأمانات بعد الولاية • ويدخل في هذا النوع الأعيان والديون الخاصة والعامة موضحاً واجب الولاية والرعية في هذه الناحية بحيث يؤدي كل منهما ما يجب أدائه اليه (١٠٣) •

والناس عند ابن تيمية ثلاث طوائف : الطائفة الأولى تجمع بين التقوى والاحسان ، ولا تتم السياسة الدينية الا بها ولا يصلح الدين والدنيا الا بهذه الطريقة لأن أفرادها يفضيئون لأنفسهم ولربهم لأنهم أهل دين محمد صلى الله عليه وسلم وخلفائه على عامة الناس وخاصتهم ، اما الطائفة

(٩٨) السياسة الشرعية ص ٥ ، ٦ •

(٩٩) السياسة الشرعية ص ٦ ، ٧ •

(١٠٠) سورة الأنفال : الآية ٢٧ •

(١٠١) رواء بخارى ومسلم •

(١٠٢) السياسة الشرعية ص ٨ - ١٢ •

(١٠٣) السياسة الشرعية : ص ١٤ - ١٧ •

«الثانية قهى التى تفضيب لنفسها ، وليس لربها ، وهى شر الخلق جميعا ، أما الأخيرة فتتضيب لربها وليس لنفسها تفضيب لربها إذا انتهكت محارمه ويعفون عن حظوظهم وهذه أخلاق الرسول فى بذله ودفعه وهى اكمل الأمور (١٠٤) »

وإذا انتقلنا الى الأحكام فنرى ابن تيمية يقسمها الى حدود الله وحقوق الناس . فحدود الله هى الحقوق الانهية وهى ليست لقوم معينين بل منفعتها لطلق المسلمين ، ويجب على الولاة تطبيقها كما رسمها الله تعالى فى كتابه العزيز ، أما حقوق الناس فتتثل فى القصاص حفاظا على حياتهم ، وكذلك حقوق الناس فى المعاملات (١٠٥) .

ويقول ابن تيمية بأنه لاغنى لولى الأمر عن المشاورة مما جاء فى الكتاب والسنة واجماع المسلمين ، وعلى المرء اتباع ذلك ، ولا طاعة لأحد خلاف ذلك وإن كان عظيما فى الدين والدنيا كقوله تعالى : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (١٠٦) .

مما عرّفناه ، يتبين لنا أن الولاية هى الكلمة العامة التى أطلقها المسلمون على سلطة الحكم ، واستعملها ابن تيمية كاستعمال من سبقوه . هذا المصدر الأول ، وتشتمل جميع مراتب الحكم من الامامة العظمى والخلافة حتى أسفّر الولايات أو الوظائف كما نسميها فى العصر الحديث ، ومن ثم تكون الدولة عند ابن تيمية قائمة على القرآن والسنة واجماع المسلمين مقرا انه لا بد للناس من حاكم ، وإن الولاية أى قيام نظام الحكم واجب شرعا وعقلا وللناس (١٠٧) - كما ان العدل ضرورى لصالح الناس مستشهدا بقول الله تعالى « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » (١٠٨) .

ونلخص الى أن غاية الحكم فى الدولة عند ابن تيمية تكون لله الواحد القهار من أجل سعادة البشر (١٠٩) وإن الامامة تكون بالاختيار لا بالنص أو العهد من قبله ، حيث يقرر ابن تيمية أن مصدر سلطة الامام تنبع من مبايعة الجمهور له ورضاهم عنه ، وإن حب الشعب والرعية

• (١٠٤) م • ص : ص ١٧ - ٣٦

• (١٠٥) م • ص ص ٣٥ - ٧٦

• (١٠٦) سورة النساء : الآية ٥٩

• (١٠٧) ابن تيمية : النصبة ، ص ٣ - ٥

• (١٠٨) سورة الحديد : الآية ٢٥



دليل صلاح الامام ، وبذلك يرفض تعيين الامام بالنص مؤكدا ان الامة هي الحافظة للشرع وليس الامام المعصوم كما هو عند الشيعة ، لان فكره السياسي يركز على القرآن والسنة واجماع المسلمين .

كما اوجب ابن تيمية على اولى الامر المشاورة كقول الله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » (١١٠) « وشاورهم في الامر » (١١١) ، كما اوجب على الرعية مناصحتهم وبذلك يكون الامام منفذا وليس مشرعا كما ان طاعته مقيدة وهو غير معصوم ، ونجد ابن تيمية يرى ممثل أهل السنة في أن يكون الامام قرشيا سواء كان من بني هاشم أم من بني أمية . أم من غيرهم بالاضافة الى صفتي القوة والامانة . وهكذا تقوم دولته الاسلامية في اطار ما رسمه القرآن وما قرره السنة وما وافق الاجماع .

### ٣ - الرواد المعاصرون في الفكر الاسلامي السياسي والأخلاقي

(محمد بن عبد الوهاب - محمد عبده - محمد اقبال - علي عبد الرازق - أبو الأعلى المودودي - خالد محمد خالد) .

وبعد أن عرضنا للفكر السياسي والأخلاقي عند رواده الأوائل من المسلمين ، نجد من الضرورة بمكان لعرض وجهة النظر الاسلامية المعاصرة في الفكر السياسي والأخلاقي .

### ١ - محمد بن عبد الوهاب

لا شك أن اليقظة الاسلامية - كما نعتقد - قد بدأت من متعلق ديني على يد أحمد بن تيمية بنية الإصلاح الديني وإرساء القواعد السليمة في المجتمع الاسلامي من شتى النواحي سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية في اطار القرآن والسنة . هذه البداية هي التي أثمرت الدعوات الوهابية والمهدية والسنوسية لتشابه الظروف في البيئة الطبيعية والامور الدينية والأحوال الاجتماعية والأوضاع السياسية التي عاشها المسلمون في الاقطار العربية الاسلامية تحت الحكم العثماني - لمدة بلغت أربعة قرون - الذي قرض عزلة وجودا فكريا جعلت الاسلام في الاقطار

(١٠٩) ابن تيمية : الحسية ص ٢ - السياسة الشرعية ، ص ١٤ .

(١١٠) سورة الشورى : الآية ٤٨ .

(١١١) سورة آل عمران : الآية ١٥٩ .

العربية خاصة بين الأتراك مشربا بالمساوي التي لا تمت الى الدين الصحيح بنسب (١١٢) ، لهذا كانت الدعوات السلعية وهي الوهابية والسنوسية والمهدية من مدرسة ابن تيمية لتدعو المسلمين اتباع ما كان عليه السلف الصالح منذ زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يعود للإسلام عزته وقوته بعد أن عاش العالم العربي منذ أوائل القرن السادس عشر في ظل السيادة العثمانية التي عملت هذه الدعوات السلفية على تحرير بلادها ، فكان التحالف بين محمد عبد الوهاب والأسرة السعودية في الدرعية بداية لنشر الدعوة الوهابية وبداية للصراع مع الدولة العثمانية ، ولا يعني التفصيل فرجها كتب التاريخ ولكن ما تركته هذه الحركة الوهابية أن تقتصر على الدعوة من الناحية الدينية وترك شئون الحكم والسياسة لآل سعود ، ومن ثم انتشرت الدعوة الوهابية حتى صارت مذهباً تدين به الدولة السعودية (١١٣) كذلك كانت الاتجاهات السياسية عند الدعوة السنوسية تقوم على الجمع بين الصفتين الدينية والسياسية لتدير شئون الدنيا للمسلمين الى جانب شئون الدين (١١٤) ، بينما نرى الاتجاه السياسي عند المهدية يرتبط بالدين ، وهم في ذلك مثل السنوسية ، ويختلفان عن الوهابية في الشكل حيث تركت شئون الحكم والقوة والسياسة للأسرة السعودية ، بينما اقتصرت السلطة الدينية على العلماء ، بينما اجتمعت السلطة الدينية والزمنية في أن واحد في السنوسية والمهدية (١١٥) .

ولكن تأثير الحركة الوهابية (١١٦) على الفكرة العربية التي كانت مغفورة تحت السيطرة التركية في البلاد العربية كان ذا تأثير بالغ حيث اعتدت الحركة السنوسية في ليبيا ، والحركة المهدية في السودان ، وفكرة الجامعة الإسلامية في مصر إبان القرن التاسع عشر ، مما نبه الى نقاط الروح العربية وإعادة مجدها وإنهاء السيطرة التركية على الدول العربية . وفي هذا يقول الدكتور طه حسين عن الدعوة الوهابية التي أثارت الانتباه العالمي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أن مبدأ الحركة جديد

.. (١١٢) كارول بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ص ٥٤٩ .

(١١٣) دكتور رافت غنيمي الشبخ : في تاريخ العرب الحديث ، ص ١٠٦ .

(١١٤) م . س : ص ١٠٧ .

(١١٥) دكتور جلال يحيى : الثورة المهدية ، ص ٢٥ .

(١١٦) محمد بن عبد الوهاب مؤسس الحركة الوهابية في عام ١٧٤٥ م وهو صلح ديني أشهر مؤلفاته « كتاب التوحيد » « كشف الشبهات » « تفسير الفاتحة » ولذ ١١٢٥ / ٢٠٦ هـ - ١٧٩٢ / ٧-٣ م ) وهو اعتداد ابن تيمية في المدرسة السلفية .

وقديم معا ، أنه جديد بالنسبة للمعاصرين ، ولكنه قديم فى حقيقة الأمر لأنه ليس الا الدعوة القومية الى الاسلام الخالص النقى المطهر من كل الشوائب واللوثية ، هو الدعوة الى الاسلام كما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم - خاصة لله وحده ملغيا كل واسطة بين الله والناس ، هو اسمايا للاسلام العربى وتطهير له مما أصابه من نتائج الجهل ، ومن نتائج الاختلاط بغير للعرب (١١٧) .

ورغم استشهادنا بقول الدكتور طه حسين عن الدعوة الوهابية فاننا لانتفق معه فى قوله « الاسلام العربى » حيث أن الاسلام جاء للناس كافة ، فلا يمكن أن نقول اسلام عربى ، واسلام غربى أو اسلام اميركى أو غير ذلك من الصفات القومية لأن الاسلام يعتبر المسلمين أمة واحدة ولا يعترف بالقوميات ومن هنا ينبغى أن نخلع صفة الاسلام على ما نريده فى أمور دنيانا وتدابيرها ليتوافق الدين مع الدنيا ، لأن الاسلام دين ودولة . ومن هنا جاءت فكرة الجامعة الاسلامية التى هى احدى مظاهر اليقظة الاسلامية المعاصرة واحدى نباتات الدعوة الوهابية . وقد ارتبطت فكرة الجامعة الاسلامية بعدة شخصيات منها جمال الدين الافغانى ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وسنكتفى بعرض فكر الشيخ محمد عبده السياسى والأخلاقي باعتباره أحد المجددين فى الفكر السياسى والأخلاقي فى مصر ثم نتكلم بعد ذلك عن محمد اقبال وأوجه الشبه والاختلاف بين الشيخ محمد عبده ومحمد اقبال من ناحية التجديد فى الفكر الاسلامي وأخيرا نتكلم عن تيسار جلبيد ظهر فى بداية القرن العشرين يمثل فكرا سياسيا غريبيا على الاسلام إذ ينادى بفصل الدين عن الدولة ويمثل هذا التيار الشيخ على عبد الرازق وخالد محمد خالد وسنعرض لفكرهما مع التركيز على فكر خالد محمد خالد لأنه كان مؤمنا بفكرة فصل الدين عن الدولة وانتهى الى الحقيقة بأنه لا انفصال بين الدين والدولة فى الاسلام وهذا ما سنوضحه فى حينه .

(١١٧) - طه حسين : الحياة الأدبية فى جزيرة العرب ، مجلة الهلال ، عدد مارس ، ١٩٣٤ م .

## ٢ - الشيخ محمد عبده

ويعتبر الشيخ محمد عبده من مفكرى الاسلام المعاصرين (١٨١٨) واحد رواده الكبار فيقول الدكتور عثمان أمين « لقد وقف الامام من المجتمع موقف الناقد الحصيف فأعلن حقوق الفكر ودافع عن كرامة الفرد وأيد مطالب الضمير ، ورفع لواء الحرية الى الاجتهاد ، وحمل على المقلدين ، وحاول أن يثبت في نفوس المسلمين أخلاق الصبر والدأب ومواصلة السعي واتقان العمل ، والتميز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق الضمالة على الحكومة ... لهذا كانت قضية الإصلاح ، اصلاح العقلية والمقيدة والأخلاق هي الرسالة الأولى التي حظت بكل اهتمامه ، فكافح العادات والتقاليد السيئة ونقد البدع والمعتقدات الفاسدة ، ويحمل على الظلم والاستبداد ويندد بجميع الانحرافات الاجتماعية والسياسية ، ويثقل السعي الموصول لاصلاح مناهج التعليم الأخرى ولاصلاح المحاكم الشرعية ..... يتصدى لذلك كله بغية الإصلاح الأخلاقي للجماعة الإسلامية عموما وللمجتمع المصري خصوصا (١١٩) » .

ولكنه من جهة أخرى كان مقتنعا أشد الاقتناع أن السياسة ما دخلت شيئا الا أقسده وقد أشار في « رسالة التوحيد » الى الأضرار التي لحقت بالعقائد الدينية حتى تغلبت فيها الأهواء السياسية فأورثت المسلمين شقاقا وخلافا . ثم ان جيوش البلاد الإسلامية « سواء كانت مستقلة أو تحت حكم الأجنبي لم يكن في ذلك النخبة الا حكومات ظالمة ومسيئة : فمحاولة تأييد سياسة معينة أو مناوأة سياسية أخرى عن طريق الدين أو العلم تكون عاقبته شرا على الأمرين جميعا ومن الخير للمصلح المخلص أن يستقل بمطالب الإصلاح لبعض الاستعدادات الطيبة عند أصحاب السلطان (١٢٠) » .

من ثم نجد الامام محمد عبده ربط الإصلاح الأخلاقي بنجاح الحاكم ولذا وجب على أهل الدين والعلم استغلال الجوانب الطيبة في الحاكم لتثبيتها حتى يصلح حال الفرد والجماعة في الدولة . ويطالب الامام محمد

(١١٨) الشيخ محمد عبده أحد رواد الفكر الاسلامي والتجديد ( ١٨١٩ - ١٩٠٥ م ) النظر : محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الامام ، ج ١ ، حياته ، ط مصر ١٣٥٠ هـ . (١١٩) عثمان أمين : محاولات فلسفية ، ص ٢٩٧ - ٢٩٨ ، كذلك انظر كتابه رآه الفكر المصري ، مكتبة الأجلو المصرية ، ١٩٥٧ ، ط الثانية .

(١٢٠) محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الامام ، ج ١ ، ص ١١ - ١٢ - والنظر أيضا : محمود عباس ، النقاد : عبقرى الإصلاح والتعليم : الامام محمد عبده ، ص ١١٦ ، ط دار النهضة المصرية للطباعة والنشر ، عام ١٩٨١ .

عبده بالعودة الى القرآن والسنة لأن سر انهيار الممالك الإسلامية يرجع الى أنها حادت عن أوامر الله وضلّت عن هديه (١٢١) ولذا فعل العبياء الراسخين وهم روح الأمة ووقود الملة المحمدية أن يهتموا بتنبية الغافلين عن ما أوجب الله وإيقاظ النائمة قلوبهم حتى لا يذوقوا الخزي في الدنيا أو العذاب في الآخرة لأن الله وعد الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن يستخلفهم في الأرض ويمكن لهم دينهم ، وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا .

ثم نجد الشيخ محمد عبده يتكلم عن الوطن والحياة والسياسة ويعرض لنا أن الوطن هو الوحدة التي تمدّ خير مجال لقيام الحياة السياسية ومن خلال تفسيره لمهية الوطن تشير تأثره بالحركة التحررية في أوروبا إثناء القرن التاسع عشر بالنسبة للمواطن كفرد وللمجموعة المواطنين كافة (١٢٢) .

ثم ينتقل الامام الى مشكلة الحكم فيرى انها لا تتم الا بتولية أبناء البلد شئون الادارة السياسية بدلا من الأجانب ، مقررًا أن أفضل أنواع التصطب هو الخاص بالمصيبة الإسلامية التي أثبتت التجربة انها قد أنصفت المسلم والمخالف له في دينه يسود العدل بينهما ولم تلجأ الى التمييز بين المواطنين في الدولة الإسلامية أو الى ابادة المخالف والفتك به ومن ثم فهو يدعو الى الجامعة الإسلامية لما لاحظ في أيامه من المشاعر المتبادلة بين المسلمين لعلهم أن الإسلام دين ودولة تسمو على الأصلاّب ولا تمييز جنس على جنس (١٢٣) .

ولذا كان محور دعوته الإصلاحية في الداخل والخارج يقوم على مذهب القوة الذي يختلف عن مذهب القوة عند الغرب ، لأن مذهب القوة عند الشيخ محمد عبده لم يأت لفرض سيادة على بقية العالم كما حدث عند كتاب الغرب في أوروبا ، ولكن جاء نتيجة الهزيمة المتكررة للمسلمين أمام الاستعمار في بلاد الشرق . كما فطن الامام الى أن القوة في العلاقات الدولية انما هي امتداد للقوة في النظام الداخلي وأساس القوة عنده معنى كما هو أيضا مادي متمثلة في وحدات المجتمع وانتشار الوفاق بين افراده والتعاون فيما بينهم على العمل البناء ، والعمل على احلال الروح العامة محل الأنانية الفردية مع الاهتمام بالعدل الحاضر والمستقبل أيضا .

(١٢١) م . س : مقالة أسباب حفظ الملة .

(١٢٢) م . س : نفس المقالة .

(١٢٣) تاريخ الاستعمار الإسلامي : مقالة التصب والديانة الإسلامية .

ومنهـب القوة الذى يؤمن به الشيخ محمد عبده لا يتعارض مع كراهيته للاستبداد لأن مذهب القوة عنده يحكمه الشرع الذى هو أيضا يكره الاستبداد ، ومن ثم فالاستبداد عنده نوعاه الأول استبداد مطلق يكون الحاكم فيه هو المتصرف الوحيد فى كافة الأمور ، ولا يرجع فيه ذرادة غير إرادته وهذا يتنافى مع الشرع ، بل يمنعه وينبذ موضحا أن الشورى فى الإسلام هى أساس الحكم • أما النوع الثانى من الاستبداد غير ممنوع فى الشرع ولا فى فى العقل وذلك لأن الاستبداد هنا لا يقوم على حكم الفرد المطلق بل الفرد المقيد بالقانون والشرع ، أى أن استغلال الحاكم فى تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون بعد التحقق من موافقتهما على قدر الامكان ، وهذه الحقيقة لا تسمى استبدادا الا على ضرب من التساهل وانما تسمى فى عرف السياسيين توحيد السلطة المنفذة (١٢٤) • وهنا نرى الشيخ محمد عبده فى ربطه بين المعنى الخاص للاستبداد وبين ما تعرضه الشريعة الإسلامية من وجوب نصب الامام الذى ينفذ الشرع القويم ، ويحفظ الدين المستقيم ، ويجرى أحكامه العادلة على الرعية •

وعندما يتحدث محمد عبده عن الشورى نجد أنه يتناول نظامها فى الحكم ووجوبها على الحاكم والمحكوم سواء بسواء ، فهو يذهب الى أن نصوص الأحكام الشرعية لا تستطيع وحدها أن تتحقق على الأرض بين الناس ولكن يجب أن تجد من بين الأمة من يقوم بتنفيذها ويحرص على تحقيقها بين الحاكم والمحكوم على السواء والقيام بهذه الرقابة عليهما أمر واجب كذلك وجوب انشراح نفسه ، ولعدم استطاعة الأمة بإكمالها تولية هذا العمل ، فيجب على الصفوة المختارة المستنيرة من الأمة الاضطلاع به ، وفى هذا يقول الامام •• أن على العامة أن تستخلص منها قوما عارفين لجلب كل ما يؤيد جانب الحق ، ويتصد عن كل ما من شأنه أن يحدث خللا فى نظامه أو انحرافا فى أوضاعه العادلة ، ••••• وأن الشورى لا تنتج الا بين من كان لهم رأى واحد يجمعهم فى دائرة واحدة كان يكونوا جميعا مطالبين تعزيز مصالح بلادهم ، فيطلبونها من وجوهها وأبوابها ، فما داموا طالبين هذه الوجوه فهم طلاب الحق والعاملين على نصرته ، فلا يلبس عليهم بالباطل ، ولا لوم عليهم اذا لم يأت مطلوبهم على غاية ما يمكن من الكمال ••••• وأن استعداد الناس لأن يتجهوا النهج الشورى ، غير متوقف على مندوبين فى البحث والنظر على أصول الجدل المقررة لدى أهل العلم ، بل يكفي كونهم نصبوا أنفسهم وطمحت أبصارهم للحق وضبط المصالح على نظام موافق لمصالح العباد وأحوال العباد • (١٢٥) •

(١٢٤) تاريخ الأستاذ الإمام : ج ٢ ، ص ١٩٩ - ٢٠٠

(١٢٥) تاريخ الأستاذ الإمام : ج ٢ ، ص ٢٠٢ - ٢٠٤

وإذا وجبت الشورى على الحاكم والمحكوم ، فإن وظيفة الحكومة بعد ذلك فى الأمة تمكين الأفراد من العمل فى حرية وبالوسيلة الصحية لخير أنفسهم وجماعتهم (١٢٦) .

ويقول المذكور محمد عبد المزمع نصر : « ان الشيخ محمد عبده قد استعان بمذهب المنفعة فى تطبيقه على أساس منفعة الأمة أو منفعة الجماعة لا الفرد ..... وهو يشبه فى ذلك « جيرمي بنتام » فى انجلترا فى اتخاذ مبدأ المنفعة ولعل مذهب المنفعة الذى ساد الفكر الغربى فى القرن التاسع عشر قد وجد تجاوبا مع المبدأ الاصيل فى الفقه الإسلامى الذى يبرر التشريع على أساس المصلحة العامة للأمة » (١٢٧) .

واعتقد أن تفكير الشيخ محمد عبده كان تفكيرا اعتزاليا ، ومن هنا تأثر بمذهب المنفعة العامة عند المعتزلة الذين سبقوا جيرمي بنتام فى مبدأ المنفعة ، ولا تستبعد تأثير المعتزلة فى فكرهم السياسى والأخلاقي على جيرمي بنتام عكس ما يقول أساذنا الدكتور عبد المزمع لان المعتزلة أول من نادوا بالمنفعة العامة أو الصالح العام ولذا لم يتردد الشيخ محمد عبده فى الاستفادة بالنظم الغربية مادامت لا تخالف الشرع والعقل ، بعد أن ثبت له أن مبدأ الشورى فى ذاته مبدأ اسلامى نقلته الأمم من النظام الإسلامى فأنشأت لها هذه الأمم نظام مخصوصا ، فلا ضير الانتفاع به ما دام يعود بالخير على الأمة والدين .

ثم نراه بعد ذلك يتكلم عن حرية الأفراد فيقرر أن الغاية من الشورى هى ضمان حرية الأفراد فى ابداء الراى مما يقوى كفة الصواب ويقلل من امكانيات الخطأ فى تصريف أمور الجماعة والأمة . وهنا يبرر مبدأ الاجماع فى التشريع الذى يقف وراء هذا المنهج فى الحاجة والدفاع عن حرية الراى عند الأفراد وعدم استقلال الحاكم برأيه (١٢٨) .

ولقد أوجب الشيخ محمد عبده الشورى على الحاكم والمحكوم فى الوقت نفسه لأن أساس الديمقراطية الحديثة تنبع من فكر اسلامى بحث لأن السياسة فى الإسلام ليست عملا من جانب واحد ، وإنما هى عمل مزدوج متجاوب يقوم بالإيجابية بين الحاكم والمحكوم ، متمشلا فى بذل

(١٢٦) م . ص : ٢ ، ج ١ ، ص ١٤٩ .

(١٢٧) د . محمد عبد المزمع نصر : الفكر السياسى العربى وللجنة ، ص ١٨٣ .

(١٢٨) تاريخ الأستاذ الامام : مقالة الشورى ، ج ٢ ، ص ١٩١ - ١٩٦ .

الموطنين الرأي السديد للحاكم أمر واجب في السلام وجوب بذلك دماءهم. دفاعا عن الوطن وقت الحرب • ومن ثم كان الشيخ محمد عبده من أنصار الشكل النيابي في الحكم كما أنه لا يرى ما يمنع من الغائه إن ثبت عدم جدواه ، مثلما يرى أنه ليس هناك ما يمنع من اصطناع الشكل الجديد للشورى بين المسلمين وعدم التقيد بالأسلوب القديم لقدمه - كما أن واجب أرباب الشورى - المشرعون عندما يستنون القوانين ربطها بأحوال البلاد القائمة ، وإن يراعوا اختلاف طبقاتهم ومعتقداتهم وكافة عوائدهم ليتسنى لهم أن يحددوا مصالح الشعب وربط أعماله بحيث تجر إليهم جلائل الفوائد وتسند عليهم أبواب المفساد ، حينئذ لا يسوغ لأرباب الشورى أن يجاروا غير بلادهم في سنن القوانين •

أما عن الاقتصاد فيراه فضيلة من فضائل الإنسانية حيث عبر عنها النبي صلى الله عليه وسلم « الاقتصاد نصف الميمنة » (١٢٩) ، لذا نجد موقف الامام من الرأسمالية فيقول عنها : إذا انحصرت الثروة في دائرة مخصصة عند أشخاص قليلين ، لوازهم ليست بالكثير فتكسب أسواق البضاعة والتجارة لقلة الراغبين في الصنائع أو البضائع أى لقلة القادرين على اقتنائها وهذه الصورة خاصة بالرأسمالية في المجتمعات الإسلامية في الشرق ، وهي اكتناز المال في غير تداول ، وتقل الرغبة في الأعمال الزراعية، إذ يكون الجميع كاجراء لا يهتمون اهتمام الملاك بينما أغنى العول وأسعدها البلاد التي توزعت ثروتها على غالب أهلها . ويزداد الضرر إذا وقعت الاملاك والمبيعات في أيدي الغريب الأجانب (١٣٠) •

لذا نراه يدعو الى ضرورة إعادة توزيع الثروة في الأمة على غالبية الأهالي حتى تتحقق وتقوم الأمة • كما يدعو الشيخ محمد عبده الى ضرورة تقوية الروح الجماعية في الأمة مع اضعاف الفردية والانفصالية عن طريق التربية السليمة والأخلاق القويمة اللتين تقومان على رعاية التعاليم الإسلامية (١٣١) • وهكذا يرى أن مصلحة الجماعة متبيلة في مصلحة الفرد والمقياس الصحيح للحركة الاجتماعية داخل بنية الأمة ، فنحنمنا يتربى الفرد التربية الإسلامية الصحيحة فإنه ينفع نفسه وبالتالي وطنه •

أما فكرة الجامعة الإسلامية عند الامام محمد عبده فهي قد جاءت حصيلة الظروف التي عاشها العالم الإسلامي وحصيلة تفاعله مع جمال

(١٢٩) تاريخ الاستعداد الامام : ج ٢ ، ص ٥٩ •

(١٣٠) م - ص ، ص ٦٢ •

(١٣١) م - ص ، ج ٢ ، ص ٢٦٩ •



الدين الأنفاني • وكانت تقوم هذه الفكرة على تحور الشعوب الإسلامية لتجديده روحها المعنوية مستنفة الى عزة الاسلام الأولى وتراثه التمدد ، ولا يمكن تحقيق هذه الفكرة الا بانطواء جميع الشعوب الإسلامية تحت حكم خليفة واحد تتجمع في يديه السلطتين الدينية والسياسية وبذلك يعود للمسلمين ما كاه لهم من قوة دينية زمن الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين ولكن بشرط أن يبنى الخليفة الواحد حكما حديثا يأخذ بأسباب الحضارة الغربية والمادية التي لا تتعارض مع الدين الاسلامي الحنيف (١٣٣) • ورغم أن هذه الفكرة عند محمد عبده لم تكن بالضرورة لتحقيق في ظل الخلافة العثمانية ، فلولا الاستبداد الذي اتسم به حكم السلطان عبد الحميد لنجحت الفكرة وظهرت الجامعة الإسلامية قولا وعملا •

مما عرضناه يتضح لنا أن الشيخ محمد عبده كان مفكرا سياسيا ومصلحا دينيا واجتماعيا ومجددا في مختلف النواحي رابطاً تجديده في الحياة الاجتماعية والسياسية بالاطار الديني الاسلامي من واقع القرآن والسنة موضعاً أن النظام الاوربي مستمد من الشورى الإسلامية وهي أصل الحكم الاسلامي ، ولا ضرر في استخدام أي شكل نيابي لا يتعارض مع الشرع والعقل ، لأن شكل الشورى متروك للمسلمين واجتهادهم في اختيار النظام الذي يلائم هذه الشورى حسب الزمان والمكان •

لذا لم يكن محمد عبده معبرا للفكر الغربي بدون وعي وانما عن ادراك يأخذ ما ينفعه وطنه الاسلامي ولم يخرج عن الاطار الديني الذي حددته الشرع في أصوله تاركا العقل يجتهد ويعمل في الفروع لتتواءم مع كل عصر ، ولهذا صلح الاسلام في كل زمان ومكان لانه عقيدة ونظام ، ودين ودنيا ، ولا نتفق مع الرأي الذي نادى به الدكتور محمد محمد حسين عن الشيخ محمد عبده بأنه قد سعى بروح هادفة لرعاية الأفكار الغربية ليقترّب من القيم الاوربية الغربية (١٣٣) •

---

(١٣٢) د. عبد القالي غنيم عبد القادر ود. وافغ غنيمي الشيخ : قضايا اسلامية  
معارفة ص ٩٧ •  
(١٣٣) د. محمد محمد حسين : الاسلام والحضارة الغربية ، ص ٩٨ ، دار اللوح  
ط ١ ، عام ١٩٦٦ ، لبنان •

### ٣ - محمد اقبال

إذا كانت محاولة محمد عبده تعتبر قريبة من منطق الثقافة الإسلامية، فإن محاولة اقبال (١٣٤) تعتبر قريبة من منظور التفكير الغربى حسب نشأة وتربية وتعليم كل منهما \*

وهما دفع محمد اقبال الى تفكيره الاصلاحى فى كافة الميادين هو تخلف المسلمين من المشاركة فى السيطرة على الطبيعة والواقع ، وفى القوة المادية والاقتصادية ، بجانب القوة الروحية الدافعة التى فى الاسلام (١٣٥).

يقول محمد اقبال « ظل التفكير الدينى فى لاسلام راكدا خلال القرون الخمسة الأخيرة ، وقد أتى على الفكر الاوروبى زمن تلقى فيه وحى النهضة الإسلامية ، ومع هذا فإن أبرز ظاهرة فى التاريخ الحديث هى السرعة الكبيرة التى ينزع بها المسلمون فى حياتهم الروحية نحو الغرب ، ولا غبار على هذا المنزع ، فإن الثقافة الأوروبية فى جانبها العقلى ليست الا ازدهار لبعض الجوانب الهامة فى ثقافة الاسلام وكل الذى نخشاه هو المظهر الخادجى البراق للثقافة الأوروبية قد يشمل تقدمنا فتعجز عن بلوغ كنهها (١٣٦) ، وهو يعنى أن تقدم الغرب مدين للاسلام حيث استخدم أوائل المسلمين التجربة فى افادة البشرية جمعاء ، بينما الاتجاه التجريبى المادى الغربى الذى ساد تفكير القرن التاسع عشر فله خطره على المسلم المعاصر لما ينطوى عليه من الحاد ، ومن ثم يرى اقبال اعادة النظر فى تفكيرنا الاسلامى من جانب ، وفحص هذا الفكر الغربى الجديد بروح مستقلة يقطه من جانب آخر \*.

ويرى اقبال أن الاسلام كدين له من المزايا ما يدفع المصلح المفكر لتخيره كمصدر توجيه وايمان ، ومن ثم يرفض اقبال أن يكون المسلم المعاصر فى الحياة كنظيره الاوروبى فى توجيهاته ، لأن الاوروبى المعاصر سواء

---

(١٣٤) محمد اقبال : هو الشاعر الفيلسوف المصلح الدينى والمفكر السياسى ، وهو أول من نادى بضرورة تكوين دولة للمسلمين فى الهند ، حتى قامت دولة باكستان . ( ١٨٧٣ - ١٩٣٨ م ) .

(١٣٥) د. محمد البهى : الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى من ٣٣٤ ، ط ٩ ، انوار مكتبة وحية ، عام ١٩٨٦ .

(١٣٦) محمد اقبال : تجديد الفكر الدينى فى الاسلام : ترجمة عباس محمود ، ط ١ ، ص ١٤ .  
نطبع دلا التاليف والترجمة والشرح : ١٩٨٥ .

كان من أصحاب الفلسفة العقلية ، أم من أصحاب فلسفة الحس والواقع ، أم من أنصار الاشتراكية الماركسية الملحدة - لا يجده لنفسه استقرارا ولا اطمئنانا ، وهو فى قلق مستمر واضطراب ، اما مع نفسه او مع غيره ، من أجل ذلك يريد اقبال للمسلم المعاصر أن يبقى مؤمنا بإسلامه ، على أن يلائم نفسه مع أوضاع العصرية وأحوالها وأن يكونه يقطعا لتلك التجربة الاقتصادية الجديدة ( الاشتراكية الشيوعية ) التى تجرب على مقربة آسيا الاسلامية ، وأن تفتح اعيننا على ما ينطوى عليه الاسلام من معنى وعلى مصيره (١٣٧) •

والاسلام له جانب الدين ، وجانب آخر من العقائد والمبادئ الفردية : فاما فى جانب الدين فيرى اقبال أن العالم اليوم أصبح مفتقرا الى تجديد سيكولوجى ، والدين هو اسمى مظهره - وهو المظهر الصوفى - ليس عقيدة فحسب أو كهنوتا ، أو شعيرة من الشعائر ، بل هو وحده القادر على اعداد الانسان العصرى اعدادا خلقيا يؤهله لتحمل التسعة العظيمى التى لابد أن يتمخض عنها تقدم العالم الحديث وأن يرد اليه تلك النزعة من الايمان التى تجعله قادرا على الفوز العظيم بشخصيته فى الحياة الدنيا والاحتفاظ بها فى دار البقاء • ان السمو الى مستوى جديد فى فهم الانسان لأصله ومستقبله - من أين جاء والى أين المصير - هو وحده الذى يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشى ، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية ، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية والدين - كما بينت من قبل ، من حيث هو معنى المرء معيا مقصودا للوصول الى الغاية النهائية للقيم ، فيمكنه بذلك أن يعيد تفسير قوى شخصيته - هو حقيقة لا يمكن إنكارها (١٣٨) •

أما الاسلام - من جانب العقائد فقد انفرد به دون ما سواه - فانه وحده يستطع أن يقدم للمسلمين اليوم تلك الديمقراطية الروحية التى هى منتهى غايته ومقصده لأن الانسانية اليوم تحتاج الى ثلاثة أمور : أولهما تأويل الكون تأويلا روحيا ، وثانيها تحرير روح الفرد وآخرها وضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الانسانى على أساس روحى (١٣٩) •

(١٣٧) م • س : ص ٢٠٧ •

(١٣٨) م • س : ص ٢٠٧ •

(١٣٩) م • س : ص ٢٠٧ - ٢٠٨ •

ويمكن استخلاص فكرة أقبال الإصلاحية مما سبق هو محاولته إعادة بناء الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على ضوء مبادئ الإسلام نفسه ، ما كان معروفاً منها بالضرورة ، وما يصحح أن ينفق فيه حيث أن غاية فكرته الإصلاحية تكمن في الديمقراطية الروحية التي تقوم على الاعتدال بذات الفرد وسيطرته على الطبيعة والواقع وإدراكه لحقيقة أصله ووجوده وهو الله عز وجل .

وعن الحرية الفردية رأى أقبال أن مجال كفاح الذات هو عالم المادة أو الواقع ، حيث أن عالم المادة ليس شراً ، لأن عن طريق الواقع تقوى الذات ، وعن طريق الكفاح فيه يكون خلودها ، فدوام الذات واستمرارها في الكفاح لا في الاسترخاء ، ويرقى رقيها في تخطي العقبات لا في تفاديهما .

**فيقول أقبال :** « الحياة رقى - تطور - مستمر ، تسخر كل الصعاب التي تعترض رقيها وحقيقتها أن تخلق دائماً مطالب ومثلاً جديدة . وقد خلقت من أجل اتساعها وترقيتها آلات كالحواس والقوة المدركة لتقهر بها العقبات في سبيل الحياة المادية أو الطبيعية ، ولكن المادة ليست شراً ، كما يقول « حكماء الاشرار » بل هي تعين الذات على الرقى . فان قوى الذات الخفية تتجلى في مصادمة هذه العقبات ، وإذا قهرت كل الصعاب في طريقها بلغت منزلة الاختيار ، والذات في نفسها اختيار « وجبر » ولكنها إذا قاربت الذات المطلقة وهي الله نالت الحرية الكاملة والحياة جهاد لتحقيق « الاختيار » ومقصود الذات أن تبلغ الاختيار بجهادها » (١٤٠) .

ويحدثنا محمد أقبال عن المجتمع الانساني فيراه لايسير على المتغير المطلق ، وإنما يستند الى بعض المبادئ العامة التي توازن ما يحدث فيه من متغيرات . فمقيدة «التوحيد» في الإسلام مع أنها ترمي الى صيرورة المجتمعات المختلفة في الهدف الى عالم واحد تتخذ شعاره : عبادة الحق والولاء للذات الالهية ، ومع أن كتاب الإسلام المقدس يماله من نظرة يعتبر بها الكون متغيراً ولا يكون خصماً لفكرة التطور ، ومع هذا كله فإنه ينبغي أن لا ننسى أن الوجود ليس تغيراً صرفاً فحسب ، ولكنه ينطوي على عناصر تنزع الى الابقاء على القديم فالانسان في الوقت الذي يستمتع فيه بنشاط الخالق ، ويركز جهوده باستمرار في كشف مسالك جديدة للحياة ، يحس بالقلق عندما

---

(١٤٠) عبد الوهاب عزام : محمد أقبال ، سيرته ، وفلسفته وشعره ، ص ٥٦

ينكشف له ما فى ذات نفسه ، ولا مفر له فى خطوة الامام من أن يرجع البصر الى ماضيه ، وهو يواجه نماء الروحي فى شئ من الخوف ..... روح الانسان يعوقها فى سيرها قلعسا قوى يظهر انها تعمل فى الاتجاه المضاد . وما هذا الا ضرب من القول بأن الحياة تتحرك وهى تحمل على عاتقها أثقال ماضيها ، وانه فى أى تغير اجماعى لا يمكن أن يغيب عن النظر بالقوى التمسك بالقديم من قيمة وعمل .

وبهذه النظرة الجوهرية فى التعاليم الأساسية للقرآن ، ينبغي للمذهب العقلي الحديث أن يتناول بالبحث نظمتا القائمة : فليس فى استطاعة أمة تتنكر لماضيها تنكرا تاما ، لأن الماضى هو الذى كشف عن شخصيتها الحاضرة . وفيما يتعلق بمجتمع كالمجتمع الاسلامى يصبح اعادة النظر فى النظم القديمة أكثر دقة وحرجا ، كما تصبح التبعات التى يضطلع بها المصلح موجبة عليه أن ينظر الى الامور نظرة جديدة وان يزن مالها من خطر (١٤١) .

وذلك لأن المجتمع - فى نظر اقبال ليس ماديا كما تراه الماركسية فتخضعه للتغير المطلق ، وتخضع ما فيه من قيم لمبدأ التطور الانقلابى وانما اساسه الروح وليس الاقتصاد ، والروح تنمو دون أن تنسى ماضيها أو فى ظل ماضيها ، والاقتصاد يتطور على حساب الانقلاب فى مباشرة الاشراف عليه .

والاسلام بوصفه نظاما وجدانيا يقول بوحدة الكلمة ويدرك قيمة الفرد من حيث هو فرد ويرفض اعتبار قرابة الدم أساسا لوحدة الانسانية ، فقرابة الدم أصلها مادى مرتبط بالأرض ولا يتيح التماس أساس نفسانى يبعث لوحدة الانسانية ، الا اذا ادركنا أن الحياة الانسانية جميعا روحية فى أصلها ومنشأها . ومن ثم فالثقافة الجديدة فى مبدأ التوحيد فى الوحي النبوى المحمدي أساسا لوحدة العالم كله .

والاسلام بوصفه دستوراً سياسياً ليس أداة عملية لجعل هذا المبدأ عامة حيا فى حياة البشر العقلية والوجدانية ، فهو يتطلب الطاعة والاخلاص لله لا للعروش والتيجان ، واذا كانت الذات الالهية هى الأصل الروحي لكل حياة ، فاخلاص الانسان انما يكون بمثابة اخلاصه لطبيعته المثالية الخاصة ، والمبدأ الروحي الأول لكل حياة - وهو الذات الالهية - كما يصوره الاسلام - هو مبدأ أبدي ، يرينا الآيات الدالة عليه فى التنوع والتغير .

---

(١٤١) محمد اقبال : تجديد الفكر الدينى فى الاسلام ، ص ١٩١ - ١٩٢ .

والمجتمع الذى يقوم على تصور الحق على مثل هذا الوجه لابد له أن يوفق فى وجوده بين مراتب الدوام والتغير .

اذن لابد أن يكون المجتمع من مبادئ تنظم حياته الاجتماعية وتضبط أموره ، وذلك لأن الأبدى الخالد يثبت أقدامنا فى عالم التغير المستمر ولكن اذا فهمنا أن المبادئ الأبدية تستبعد كل امكان للتغير - والتغير فى نظر القرآن آية من الآيات الكبرى على الذات الالهية فان هذا الفهم يجعلنا ننزع الى تثبيت ما هو أساسيا - متغير فى طبيعته .

ويستطرد محمد اقبال قائلا بأن سر اخفاق أوروبا فى علم السياسة والاجتماع ، يرجع الى عدم اتخاذها مبادئ ثابتة لتنظيم الجماعة ، كما يرجع ركود المسلمين فى القرون الأخيرة الى ميلهم بالمبادئ الثابتة فى الجماعة تثبيت ما هو بطبيعته متغير (١٤٢) .

وتجده اقبال يقول عن الدولة : «... فالدولة فى نظر الاسلام ، ليست الا محاولة لتحقيق الروحانية فى بناء المجتمع الانسانى والا بهذا المعنى تكون كل دولة ليست مؤسسة على مجرد السيادة والسلطان ، بل تهدف الى تحقيق المبادئ المثالية دولة ثيوقراطية (١٤٣) .

ويعنى بهذا أن الدولة الاسلامية ليست ثيوقراطية - أى دينية الا بهذا المعنى وحده لا بمعنى أن يكون على رأسها خليفة الله على الأرض يستطيع دائما أن يستر ارادته المستبدة وراء عصيته المزعومة ، وقد غاب هذا الاعتبار الهام عن انظار المسلمين (١٤٤) .

ويرى اقبال أن فكرة الفصل بين الدين والدولة ، التى شاعت فى المجتمع الاملاى مرجعها الى تاريخ النظريات السياسية الأوروبية .

ويرى اقبال أيضا أن الاسلام فيه روح « التوحيد » بوصفه فكرة قابلة للتنفيذ تتمثل فى المساواة والاتحاد والحرية . ومن ثم فالاسلام وحدة روحية مثالية ، لها مظهر خارجى واقعى أو مادى يتضمن مبادئ أساسيين هما : ختم الرسالة الالهية ثم الاجتهاد فى الأحكام يقدمان العون للفرد والمجتمع حتى يمكنهما مسايرة التغير الحادث فى العالم الواقعى .

---

(١٤٢) م . س : ص ١٦٨ - ١٧٠ .

(١٤٣) م . س : ص ١٨٧ .

(١٤٤) د . محمد البهى : الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ص ٣٧٤ .

ونجد اقبال يحذرنا من التقليد الأعمى لظهور بعض الأفكار الحرة في العالم الإسلامي حتى لا تضيق الأمة الإسلامية وتتفكك كما حدث في أوروبا فيقول : « نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر الحديث في الإسلام ، ولكن ينبغي أن نقرر أيضا أن لحظة ظهور الأفكار الحرة في الإسلام هي أدق اللحظات في تاريخه : حرية الفكر من شأنها أن تنزع إلى أن تكون من عوامل الانحلال ، وفكرة القومية الجنسية - التي يبدو أنها تعمل في الإسلام العصري أقوى مما عرف من قبل - قد ينتهي أمرها إلى القضاء على النظرية الإنسانية العاملة الشاملة التي تشربتها نفوس المسلمين من دين الإسلام . أضف إلى هذا ، أن زعماء الإصلاح في الدين والسياسة قد يجاوزون في حماسهم لتحرير الفكر الحدود الطبيعية للإصلاح ، وإذا انعم ما يكبح جماح حميتهم الفتية ، ونحن نمر الآن بعهد شبهي بعهد ثورة الإصلاح البروتستنتي في أوروبا فينبغي أن لا يضيع سدى ما تعلمناه من قيام حركة لوتر ونتائجها . فدرس التاريخ في تعمق وعناية يظهر لنا أن حركة الإصلاح كانت سياسية في جوهرها ، وأن نتيجتها الخالصة في أوروبا أسفرت عن إحلال تدريجي لنظم أخلاقية قديمة محل الأخلاق المسيحية العالمية . ولقد رأينا باعينا ما أسفر عنه هذا الاتجاه في الحرب العالمية الأوروبية الأولى ، التي عجزت عن التوفيق بين المذهبين الأخلاقيين المتضادين ، بل جعلت الموقف الأوربي أكثر شناعة مما كان عليه من قبل . والواجب على قادة الرأي في العالم الإسلامي اليوم ، هو أن يفهموا المعنى الحقيقي لما حدث في أوروبا وأن يسيروا قسما نحو غايات الإسلام ومراميه مع ضبط النفس والبصيرة الناقبة (١٤٥) »

قصارى القول أن الدولة في الإسلام هي الصورة التنفيذية للروحانية الدينية ، وأن الحاكم المسلم لا يشيبه الحاكم في الدولة الثيوقراطية الأوروبية ، لأن الحكم المسلم يمكن تقده ومعارضته من الجماعة المسلمة بعكس الحاكم الأوربي الذي يستر استبداده وراء عصمته المزعومة في الدولة الثيوقراطية الأوروبية .

كما يرفض اقبال فصل الدين عن الدولة ، لأن الفصل بين الله وعالم الطبيعة هو الفصل بين الدين والدولة في عالم الإنسان ، والفصل هنا بعيد عن الإسلام ، حيث أن الحقيقة في الإسلام واحدة باعتبار النظر إلى أصلها ، كانت الله والروحانية ، بينما النظر إلى مظهرها كانت العالم المادي الواقعي ، وتحقيق الروحانية هو تحقق العالم ووقوعه ، كذلك تعاليم

الإسلام هي روحانية ودين طالما لم تخرج الى نطاق التنفيذ العمل في الحياة ، وهي دولة وحكومة في تنفيذها •

ومن ثم فمساعدة المسلم في اعتبار الحياة متنفس نشاطه والعمل فيها تبعاً لذلك ، وواجبه أن يعرف أصل الطبيعة التي سبق أن عرفها ، والذي خرجت عنه وهو الله • فلا انفصال بين الدين والدولة عند إقبال •

لهذا كان لابد للليقطة الإسلامية أن تقوم بداية على السلفية ممثلة في محمد عبد الوهاب صاحب الدعوة الوهابية ومجدد فكر ابن تيمية والصل على أحيائه دون إضافة تذكر بل وقف حارساً على تركه ابن تيمية في فكره السياسي والأخلاقي ، بينما محمد عبده قبله تلقى على جمال الدين الأفغاني واستمع اليه وشازكه الرأي وعبر عما نسب اليه من فكر ومع ذلك لم يبق في حدود ما تركه الأفغاني بل محصه وزاد عليه ، وأوجد منه نظاماً علمياً وعقلياً متعدد الجوانب ، وإن كان موحد المصدر موحد الغاية •

أما إقبال في تجديده للفكر الديني في الإسلام يعتبر عمله عملاً فكرياً خاصاً يرد به على التفكير المادي الذي آمن به بعض التابسين للفكر الاستشراقي أو بعض المرددين للفكر المادي الإلحادى المتمثل في وضعية « كومت » والحادية « ماركس » ، ويعتبر إقبال بهذا المصلح الفكري في الإسلام في الوقت الحاضر متميزاً بذلك عن الشيخ محمد عبده في اتجاهه الإصلاحى الذى يخاطب جميع المسلمين ، ومن ثم فلا بد من تضافر جهود محمد إقبال ومحمد عبده في حركة إصلاحية فكرية عامة للأمة الإسلامية في جميع طبقاتها •

#### ٤ - أبو الأعلى المودودى

وإذا تكلمنا عن إقبال فلا بد لنا أن نستكمل الصورة بالفكر السياسى الإسلامى عند أبى الأعلى المودودى (١٤٦) • فهو يرى أن الحاكم الحقيقى هو الله سبحانه وتعالى والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده والدين من ودونه في هذه الدنيا إنما هم رعايا في سلطانه العظيم كما يرى أن الدولة الإسلامية تقوم على القانون المشرع الذى جاء به النبى صلى الله عليه وسلم من ربه ، ومن ثم فالحكومات والحاكم لا يستحقون طاعة الناس الا من حيث أنها تحكم بما أنزل الله وتنفيذ أمره تعالى في خلقه (١٤٧) •

(١٤٦) مفكر إسلامى معاصر من الهند له فضل الدعوة الإسلامية والصل على انتشارها مجدد الفكر السياسى الإسلامى في إطار السلفية وهم متأثر الى حد ما بين تيمية وابن القيم • (١٤٧) أبو الأعلى المودودى : نظرية الإسلام السياسية ، ص ٢٦ ، ( مؤسسة الرسالة ، بيروت ، عام ١٩٧٥ ع )



ويقرر المودودي بأن الدولة الثيوقراطية الإسلامية تختلف عن الدولة النقرراطية الأوربية لأن الأولى لا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ بل هي التي تكون في أيدي المسلمين عامة ، وهم الذين يتولون أمرها للقيام بشؤونها وفق ما ورد في كتاب الله وسنة رسول الله . وانتهى المودودي بأن أطلق على هذه الحكومة الإسلامية اسم الثيوقراطية الديمقراطية أو الحكومة الالهية الديمقراطية ، حيث أن هذا الطراز من الحكم قد خول للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة ، وذلك تحت سلطة الله القاهر وحكمه الذي لا يغلب ، ولا تتألف السلطة التنفيذية إلا بأمر المسلمين كما أن بيدهم يكون عزلها وكذلك جميع الشؤون التي لا توجد عنها في الشريعة حكم صريح لا يقطع منها بشيء إلا بأجماع المسلمين . . . وكلما مست الحاجة إلى إيضاح قانوني أو شرح نص من نصوص الشرع لا يقوم ببياناته طبقة أو أسرة مخصوصة فحسب ، بل يتولى شرحه وبيانه كل من يبلغ درجة الاجتهاد من عامة الشعب . فمن هذه الوجهة يعد الحكم الإسلامي ديمقراطياً ، إلا أنه - كما تقدم ذكره من قبل - إذا وجد نص من أمراء المسلمين أو مجتهد أو عالم من علمائهم ، ولا لمجلس تشريسي لهم بل ولا لجميع المسلمين في العالم أن يصلحوا أو يغيروا منه كلمة واحدة ، ومن هذه الجهة يصح عليها إطلاق كلمة الثيوقراطية .

وغاية الدولة الإسلامية القائمة على القرآن والسنة هو إقامة نظام العدالة الاجتماعية ، حيث أن الدولة التي يديرها القرآن ليس لها غاية سلبية فقط ، بل لها غاية ايجابية أيضاً ، أي ليس من مقاصدها المنع من عنوان الناس بعضهم على بعض وحفظ حرية الناس والدفاع عن الدولة فحسب ، بل الحق أن هدفها الأسمى هو نظام العدالة الاجتماعية الصالح الذي جاء به كتاب الله ، وغايتها في ذلك النهي عن جميع أنواع المنكرات التي تدعو بها الشففى آياته واجتثاث شجرة الشر من جذورها ، وترويض الخير المرضي عند الله المبين في كتابه ، ففي تحقيق هذا الغرض تستعمل القوة السياسية تارة ، ويستفاد من منابر الدعوة والتبليغ العام تارة أخرى ، ويستعمل لذلك وسائل التربية والتعليم طورا ، ويستعمل لذلك الرأي العام النفوذ الاجتماعي طورا آخر كما تقتضيه الظروف والأحوال . وبالجملة فإن الدولة الإسلامية تحيط بالحياة الانسانية وبكل فرع من فروع الحضارة وفق نظريتها الخلقية وبرنامجها الاصلاحي ، فلا يوجد في الدولة الإسلامية شيء من سلب الحرية الفردية ولا أثر للسيطرة الديكتاتورية والزعامة المطلقة (١٤٨) .

(١٤٨) م . ص : ص ٤٠ - ٤٦ .

يتضح مما عرضناه أن دولة أبى الأعلى المودودى تقوم على القرآن والسنة وأن الحاكم مقيد بما أنزل الله فى كتابه الكريم وما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأن غاية الدولة هى سعادة الفرد والمجموع وأن الخلافة فى الدولة ليست مقصورة على فرد أو أسرة أو طبقة ، بل كل مؤمن خليفة عن الله وكل واحد مسئول أمام ربه . وبالتالي فإن الحاكم إذا جاء عن طريق الدستور الإسلامى الممثل فى القرآن والسنة وجب عزله - عند استبداده - من جمهور المسلمين الذين فوضوا خلافتهم الى هذا الحاكم لتنفيذ أحكام الله فهو مسئول أمام الله فى جانب آخر مسئول أمام عامة المسلمين الذين فوضوا اليه أمر الخلافة .

### • - على عبد الرزاق

إن دعوة على عبد الرزاق (١٤٩) تقوم أساساً على أن الإسلام دين لا دولة . هذا رأى انفرد به وحده الشيخ على عبد الرزاق بلعوى التجديد وللأسف تبعه الكثير من المسلمين فى مصر يسبرون فى هذا الاتجاه الخاطي . الذى يفصل الدين عن الدولة .

يقول الشيخ على عبد الرزاق فى كتابه « الإسلام وأصول الحكم » الإسلام دعوة دينية الى الله تعالى (١٥٠) ، ويقرر أيضاً أن الإسلام لم يكن ثمة حكومة ولا دولة ولا شيء من نزعات السياسة (١٥١) ومؤكداً أن ما جاء به الإسلام ، فأنما هو شريع دينى خالص لله تعالى وسيان أن منه للبشر مصلحة مدنية أم لا ، لذلك مالا ينظر الشرع السماوى اليه ولا ينظر اليه الرسول (١٥٢) .

هكذا نجد أحد المفكرين الإسلاميين لأول مرة ينادى بفصل الدين عن الدولة وذلك عندما يقرر أن الإسلام ليس الا عقيدة فردية روحية وأنه لاصلة له اذن بالدنيا ولا بالسياسة ولا بالاجتماع ، كما يقرر أن رسالة النبي صلى الله عليه وسلم قد انتهت بموته وليس لاحد أن يخلفه لا قهر

---

(١٤٩) الشيخ على عبد الرزاق أحد علماء الأزهر وقد ألف كتابه « الإسلام وأصوله »  
الحكم فى عام ١٩٢٥ .

(١٥٠) على عبد الرزاق : الإسلام وأصول الحكم ، ص ٧٦ .

(١٥١) س . م . ص ٨١ .

(١٥٢) س . م . ص ٨٥ .

ومآلاته ولا في زعامته ، وبذلك ينكر الشيخ على عبد الرزاق الخلافة أو الإمامة الكبرى بأنها ليس لها أساس من الدين ، بل هي ضد الدين ومخالفة لمبادئه (١٥٣) .

كما نرى الشيخ على عبد الرزاق يتمادى في إباطيله فيقرر أن جهاد النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن في سبيل الدين ولا لإبلاغ الدعوة إلى العالمين وإنما كان جهاده في سبيل الملك (١٥٤) .

لقد دحض كثير من المفكرين المسلمين دعوى على عبد الرزاق الباطلة في فصل الدين عن الدنيا ويكفي أن نعرض لأحدهم هو الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس فيقول : « نحن نريد أن نسال إذا كان الاسلام لايعنى كما يقول بشئون الدنيا فلم كانت هذه التشريعات التي جاءت ببناء للمعاملات والقواعد التي وضعها لحفظ الأموال ؟ والتنظيمات التي أوجبهـا لحفظ الأسرة ؟ ولصون الحياة نفسها ، وليس هذا كله في الدنيا ؟ وهل يريد أن تقصر الشريعة الإسلامية على مسائل العبادة وحدها ونحذف ماعدا ذلك ، وهل أقر الاسلام « الرهبنة » ودعا إلى قطع الصلة بالحياة ، وهل قال أحد العلماء من المسلمين بأن الدنيا مضمومة لذاتها أم هم قد قالوا إنها وسيلة إلى الآخرة ، وممكن للعمل الصالح ، وعليه تكون حين يريد بها الانسان وسيلة طيبة وتصبح خيرا عظيما (١٥٥) »

كما استدل الدكتور الرئيس على أن الذي كتب « الاسلام وأصول الحكم » ليس هو الشيخ على عبد الرزاق وإنما الذي كتبه هو المستشرق الانجليزى اليهودى مرجوليوت الذي يكره الاسلام وانه وضعه لهدم الخلافة التي هي سر قوة المسلمين (١٥٦) .

لقد نجح الاستعمار في تصدير فكره لأبناء الأمة الإسلامية ليقضى على وحدتها فكانت أولى محاولاته مع أحمد خان في الهند عندما دعا إلى أن الجهاد فريضة موقوتة انتهت بانتهاء الرسالة المحمدية ثم تلتها الدعوة القاديانية بأن فسرت الجهاد على أنه رياضة نفسية روحية وليس ردا لاعتداء

(١٥٣) س . م . ص : ٩٠ .

(١٥٤) م . ص . ص : ٩٠ .

(١٥٥) دكتور محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ، ص ١٥٥ .

(١٥٦) انظر هذا الموضوع بتفصيل في كتاب الاسلام والخلافة في العصر الحديث للدكتور محمد ضياء الدين الرئيس .

مادى خارجى ، وهو نفس المعنى السابق حتى جاءت المرحلة الأخيرة معلنة بصراحة فصل الدين عن الدنيا على لسان على عبد الرازق وكلها محاولات في تجديده الفكر الاسلامى الذى لا يمت لواقع الاسلام الذى هو دين ودنيا ، وكما يقول الغزالى : « أن نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا » (١٥٧) .

#### ٦ - خالد محمد خالد

إذا كان على عبد الرازق بكتابه « الاسلام وأصول الحكم » ترديد لعرض آراء المستشرقين في فصل الدين عن الدولة ، ليعتمد الاستعمار الأوربي أى الغربى ، وقد أوضحنا فساد رأيه ٠٠٠٠ الا أننا نجد مثالا آخر يمثل فصل الدين عن الدولة من وجهة نظر الشيوعية وهو خالد محمد خالد (١٥٨) ، فقد أضاف الى عناصر الشيوعية بعض أحاديث منسوبة الى النبى صلى الله عليه وسلم وبعض الآيات من القرآن الكريم اخضعها للتفسير الماركسي لتواءم وتلائم عناصر الماركسية .

لقد أراد خالد محمد خالد ربط كل الأمور الروحية والقيم المتنوية . والخلقية والعقلية في المجتمع الاسلامى بالحياة المادية ، وتبعيةها للجانب الاقتصادي منها على وجه أخص .

وتجد خالد محمد خالد يقول : « فإن هذه الفكرة البلهاء التي تزعم أن « الروحانية » هي علاج الشرع الوقائي ، وأن « المادية » ستفسدنا كما أفسدت الغرب ، وأن الروحانية شيء مستقل بذاته وليست أثرا من آثار - المادية المنظمة ، المنعمة بالرغد والرفاهية ٠٠٠ (١٥٩) ثم نجده في موقف آخر يقول : « الإصلاح الحقيقي يجب أن يبدأ في جنب الدولة ، وحفاظة تقودها ، وتنمية مواردها ٠٠٠ إذا أردت أن تصنع الناس ، فاصنع المجتمع أولا ، ثم اصنع الدولة » (١٦٠) ، كما يقول في موضع آخر : « ما السلوك :

---

(١٥٧) الغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٠٧ .

(١٥٨) مفكر اسلامى معاصر ، من غربيى الأزمى الغريف ، له عدة كتب اسلامية- تميزت ببسطة مبينة ولكن عاد الى الصواب وصحح طابعه الذى كتبها في أول كتابه - « من هنا تبدأ » .

( ١ ) ولد في قرية المدنة مهبيا محافظة الغربية في ١٥ يونية عام ١٩٢٠ ( ) .

(١٥٩) خالد محمد خالد : من هنا تبدأ ، ص ٢٤٢ .

(١٦٠) م . ص : ص ٣٠ .

البشرى كله : خيره وشره ، صالحه وفاسده ، الا وليد حالتنا الصحية ، وحالتنا العقلية ، وما هنالك ريب في أن هذا الذي ينطبق على الفرد ، ينطبق على الجماعات والمجتمعات فالمجتمع المتمتع بعافية اقتصادية هو الذي تزدهر فيه الفضائل ، أما المجتمع السفين المفسنى فلا وجود فيه للفضيلة » (١٦١) .

من هذه النصوص نجد خالد محمد خالد يطلق على الدين بأنه فكرة بلهاء كما يقرر أن الإصلاح يكمن في الدولة وليس عن طريق الدين حيث يرى أن المجتمع السليم هو الذي يتمثل في اقتصاده القومي الذي يحقق الفضائل عكس المجتمع الفقير الذي تنعدم فيه بالتالي الفضائل .

وينسى خالد أن المجتمع الأمريكي أرفع مسنوى بين مجتمعات العالم من الناحية الاقتصادية . ومع ذلك لا يمثل المستوى الرفيع في الفضائل وبالتالي أيضا أن المستوى الاقتصادي أقل بكثير في المجتمع السوفيتي منه في المجتمع الأمريكي ، الا أننا نجده أيضا يمانى نقصا اخلاقيا كبير يلتصق في الغاء شخصية الفرد وحرية الفردية ، ورغم ذلك فهو أيضا مجتمع يسوده الفساد وعدم الأمان نتيجة الحكم الاستبدادي الذي يتستر وراء ديمقراطية شعبية وهمية .

لن نستطرد في تحليل آراء هذا المفكر الاسلامي المعاصر ولكن نعرض رايه الأخير في كتابه « الدولة في الاسلام » (١٦٢) ليفند ما كتبه في كتابه الأول « من هنا نبدا » في عام ١٩٥٠ هذا الكاتب وقد هداه الله الى الحقيقة ، فلم ينكرها ولم يكتفها بل سطرها في كتابه « الدولة في الاسلام » مما يؤكد أن قيمة المفكر عندما يتضح له خطأ فيعمله مصححا أفسارا قد اعتنقها وبهرته بريقها وقتئذ وبعد حين ظهر زيفها وبطلانها يقول هذا المفكر الاسلامي (١٦٣) : « في عام ١٩٥٠ ظهر أول كتاب لي » وكان عنوانه : « من هنا نبدا » .

وكان ينتظم أربعة فصول ، كان ثالثها بعنوان : « قومية الحكم » وفي هذا الفصل ذهبت أقروا أن الاسلام دين لا دولة ، وأنه ليس في حاجة الى أن يكون دولة . وأن الدين علاقات تفي لنا الطريق الى الله وليس قوة

---

(١٦١) م . ص : ص ٣٠ .

(١٦٢) خالد محمد خالد : الدولة في الاسلام نشره دار نابت للنشر والتوزيع .

مصر في يناير ١٩٨١ .

(١٦٣) خالد محمد خالد : « الدولة الإسلامية » عن نس ٩٠ الى نس ١٦ .

سياسية تتحكم فى الناس وتأخذهم بالقوة الى سواء السبيل ما على الدين  
الا البلاغ ، وليس من حقه أن يقود بالمصا من يريد لهم الهدى وحسن  
الثواب .

وقلت : أن الدين حين يتحول الى حكومة « فإن هذه الحكومة الدينية  
تتحول الى عبء لا يطاق » وذهبت اعدد يومئذ ما أسميته « غرائز الحكومة  
الدينية » وزعمت لنفسى القدرة على إقامة البراهين على انها الحكومة الدينية -  
فى تسع وتسعين فى المائة من حالاتها جسيم وفوضى ، وانها احدى المؤسسات  
التاريخية التى استنفذت أغراضها ولم يمد لها فى التاريخ الحديث دور  
تؤديه .

وكان خطئى - الكلام لحالد - اننى عهبت لحديث حتى شذلى الحكومة  
الاسلامية ، وقلت : ان غرائز الحكومة الدينية بعيدة من الدين كل البعد  
ولخصت هذه الغرائز فى : (١٦٤)

١ - القموض المطلق : اذ هى تعتمد فى قيامها على سلطة غامضة  
لا يعرف ماتاها ، ولا يدرك مداها ، وصلة الناس بها يجب أن تقوم على  
الطاعة العمياء والتسليم الكلى والتفويض المطلق .

٢ - ومن خصائصها - كما قلت يومئذ - انها لا تشق فى الذكاء  
الانسانى ولا تأنس له ولا تمنحه فرصة التعبير عن ذاته ، لانها تخافه  
وتخشاه .

٣ - وهى لكى تقنع الناس بضرورة قيامها وبقائها تهيب بجانب  
الضعف فيهم فيلقى فى روعهم أن رواد الخير والحرية والفكر والاصلاح  
ليسوا سوى اعداء لله ولرسوله يحاولون نفى الدين عن المجتمع بنفى  
السلطة التى تمثله وتصونه .

٤ - والغرور المقدس من شر غرائز الحكومة الدينية ، وهى لهذا  
لا تقبل النصيحة ولا التوجيه ، بل ولا مجرد لفت النظر فضلاً عن المعارضة  
والنقد .

٥ - والوحداية المطلقة أعنى غرائزها - وهى تحفزها الى مكافحة  
الرائى مهما يكن حكيماً ، وقتل المعارضة مهما تكن مخلصه نافعة .

٦ - والوجود الذى تنسم به يجعلها تضيق بكل جديد لأن صورة الدين فى ذهنها مرتبطة بكل ما هو جامد وقديم .

٧ - والقسوة المتوحشة هى سيلة غرائزها وأكثرها عتوا ونفوذاً وانها لتجزع عنقك وتهرق دمك وهى تصبح من فرط نشوتها أواها لريح الجنة .

وهكذا ذهبت أنت وأهدم ما أسميته يوماً بالحكومة الدينية وهكذا أخذت كل خصائص ونقائص الحكم الاتوقراطي الديكتاتورى وخلعته على ما أسميته « الحكومة الدينية » .

« ولم أكن يؤمئذ أخدع نفسى ولا أزيف اقتناعى ، فليس ذلك والحمد لله من طبيعتى إنما كنت مقتنعا بما أكتب مؤمناً بصوابه . » حين أرجع بذاكرتى الى الأيام التى سطرت فيها هذا الرأى وهذه الكلمات ، لا أخطئ التعرف الى العوامل التى تفتشتنى بهذا التفكير . . . . . والكاتب حين يحيا لفكر مفتوح بعيداً عن ظلام التعصب ، وغواشى العناد فإنه يستطيع دائماً أو غالباً أن يهتدى الى الصواب ، ويقترب من الحقيقة ويعانقها فى يقين جديد وحبور أكيد ، ونحن مطالبون بأن نفكر دائماً ، ونراجع أفكارنا . ونفكر فى ذاتنا وتخطئ عن كبرياتنا أمام الحقائق الواضحة . . . . . وإذا لم نفعل فسنكون كما قال أفلاطون « مجانين » إذا لم نستطع أن نفكر ومتعصبون إذا لم نرد أن نفكر . . . . . وعبيد إذا لم نجرؤ أن نفكر . . . . . » (١٦٥) .

واحمد الله - والكلام لخاله - على اننى لمست من المجانين - ولا المتعصبين ، ولا العبيد . . . . . ومن أجل هذا كان من اليسير على أن استقبل فى بشر ومودة هذا التفكير الجديد الذى واتانى من طول التأمل والتحقق . وتقليب وجه النظر فى حياد سديد .

ترى ما اذا كانت المقدمات التى اوصلتنى الى موقفى القديم من الحكومة الدينية ، أو بتعبير أصح ماذا كانت البواعث النفسية والفكرية التى أمضت بى الى ذلك الموقف . . . . . ؟؟

وأود - أولاً - أن أشير الى أن تسمية : الحكومة الإسلامية « بالحكومة الدينية » فيه تبجح وخطأ . فعبارة « الحكومة الدينية » لها مدلول تاريخى يمثل فى كيان كهنوتى قام فعلاً ، وطال مكثه . . . . . كان الدين المسيحى يستغل إشبع استغلال فى دعمه وفى إخضاع الناس له فالحكومة الدينية

مؤسسة تاريخية نهضت على سلطان ديني بينما كانت أغراضها سياسية وأصلت الناس سعيرا بسوء تصرفاتها وتحكمها ٠٠ وهما في المسيحية واضحة كل الوضوح ، بينما الاسلام لم يشهد في فترات استغلاله ما شهدته وما تكبدته المسيحية ، لاسيما في العصور الوسطى عصور الظلام » (١٦٦) .

ولعل أول خطأ نفى منهجى الذى عالجته به قديما قضية الحكومة الدينية ، كان تأثرى الشديد بما قرأته عن الحكومات الدينية قامت في أوروبا والتي اتخذت من الدين المسيحي دثارا تقطى به عريها وعارها .

أجل . فاني أستطيع أن الخص بواعثي في ذلك التفكير القديم وأردھا الى عاملين اثنين (١٦٧) - كان أولهما ٠٠٠ التأثر بما قرأته عن الحكومة الدينية المسيحية ولذا تجدني أقول في كتابي « من هنا تبدأ » .

« في الحكومات الدينية المسيحية ابتكرت وسائل التعذيب التي لا تخطر للشيطان نفسه ببال ، فكان الخازوق ، وتمد التشهير ، وطمس الأذان ، وتزيق الجسد ، ومحاكم التفتيش ، وحرق العلماء بالنار وهم أحياء ..... »

ثم قلت : « وفي الحكومات الدينية الإسلامية حدثت أهوال مروعة حتى أن حاكما دينيا واحدا هو الحجاج - أباد البقية الصالحة الكريمة من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى قال عنه عمر بن عبد العزيز : « لوجأت كل أمة بخطاياھا ، وجئنا نحن بنى أمية بالحجاج وحده . لرجعناھم » .

اذن ، فقد كنت في قمة التأثر ببشاعة وجرائم الحكومة الدينية المسيحية ، ثم عكست الصورة في غير حق على الحكام السياميين في الاسلام ، واعتبرتھم حكومة دينية إسلامية (١٦٨) .

ومضيت أدهض ما اعتبرته حكومة دينية في الاسلام بنفس القوة التي دحض بها الفكر الانساني الرشيد الحكومة الدينية التي قامت في ظل الكنيسة وكانت أكثر خطرا على المسيحية من الشيطان نفسه .

من قال أن الحجاج حاكم ديني ٠٠٠٠ ؟ وهل في الاسلام كهنوت.

• (١٦٦) م ٠ س : ص ١٢

• (١٦٧) م ٠ س : ص ١٣

• (١٦٨) م ٠ س : ص ١٣



يستطيع أى حاكم أن يستمد منه سلطانا مطلقا ، وفى ذلك الوقت يكون مقدسا ٩٩ ٠٠٠ لا ومع هذا فقد اقتنعت قديما بهذا الذى يبدو لى اليوم تجنيا وخطا .

ان الاسلام حتى فى فترات استغلاله من بعض الخلفاء والحكام لم يمنح أيا منهم سلطة بابوية كهنوتية ، لأنه لا يتسع لآى كهنوت لا فى تعاليمه ولا فى تطبيقاته .

من أجل هذا كان تسمية الحكومات الإسلامية المنحرفة بالحكومة الدينية ، وتحميل الاسلام وزرها أمر مجاف بكل صواب (١٦٩) .

أما العامل الثانى الذى شكل تفكيرى من الحكومة الدينية فقد كان عاملا موقوتا بزمانه ، ولكنى جعلت منه قاعدة عامة بنيت عليها حكمى القديم . ذلك أن « الاخوان المسلمين » كانوا قد بلغوا خلال الأربعينات من الكثرة والقوة والنجاح مبلغا يكاد يكون منقطع النظير كانت دعوتهم تسمى بين الناس كان كالضوء ، كان الشباب بصفة خاصة يقبل عليها اقبال أسراب النحل على رحيق الزهور . وذات يوم والجماعة فى أوج مجدها الباهر ، لاندري هل انبثق منها ، أو أقحم عليها وتسلسل اليها ما سمي يومئذ بالتنظيم السرى ، وارتكب هذا الجهاز جرائم منكرة وتوصل بالاعتقالات لفرض الدعوة ٠٠٠ الدعوة التى كانت قد حققت بالافتناع والمنطق ما لم تحققه دعوة أخرى ٠٠ والدعوة التى كانت لباقة مرشدها الأستاذ حسن البنا رحمه الله وإخلاصه يفتحان له الأذان الصم والقلوب الغلف ، ويسلسان له قياد الجماهير كافتهم ومثقفهم .

لفتت حوادث الاغتيال التى مارسها الجهاز السرى انتباه الناس وروعت افئدتهم ، وكنت من الذين أقض مضجعهم هذا النذير وقلت لنفسى اذا كان هذا مسلك المتدينين وهم يبعدون عن الحكم فكيف يكون مسلحهم حين يحكمون ؟ .

وتذكرت كلمة المفكر الفرنسى « فولتير » أن الذى يقول لك اليوم : اعتقد ما اعتقده والا لعنك الله ، سيقول لك غدا ، اعتقد ما اعتقدهم والا قتلتك ٠٠٠ !!! .

على ان ذلك الجهاز السرى اختصر طريقه آنذاك فتخطى وتجاوز مرحلة

اللعن الى مرحلة القتل والاعتقال !! كان هذا هو العامل الثانى الذى جنح  
بتفكيرى الى التحذير من قيام أى قيام حكومة دينية باسم الاسلام .

وكان هذا خطأ آخر وقعت فيه .

كان الخطأ الأول مضامياتي الحكومات الدينية بحكم الاسلام ، وكان  
الخطأ الثانى تعميم نتائج ما اقترفه الجهاز السرى باسم الاسلام وفى كلا  
الخطأين كان هناك خطأ فى المنهج ذاته . فقد جعلت ما تأثرت به من قراءاتى  
عن الحكومة الدينية المسيحية ، وما تأثرت به من تحول بعض الشباب المسلم  
من نساك الى قتلة . . . جعلت هذا وذاك « مصدر تفكيرى » لا « موضع  
تفكيرى » وفارق كبير بين أن تجعل الحدث أو الشئ مصدر تفكيرك ومن أن  
تجعله موضع تفكيرك . عندما يكون مصدر تفكيرك فانه يقودك فى طريقه  
هو ، لا فى طريق الحقيقة . وتبصر نفسك من حيث تشعر أو لا تشعر  
مشدودا الى مقدمات وسائرنا نحو نتائج لم يأخذ الاستقلال الفكرى حظه  
فى تمنعها ودراستها ، أما حين يكون الشئ موضع تفكيرك فانه يمد تفكيرك  
المحايد والمستقل بكل اعتبارات القضية المدروسة دون أن يلزمك بحكم مسبق  
يتحرك الفكر داخل اطاره الجديدى الصارم .

الى هذا السبب الجوهرى أردت خطئى فيما أصدرته قديما - من حكم  
ضد الحكومة فى الاسلام ، هذه التى سميتها بالحكومة الدينية والأى ، وفى  
ضوء اقتناعى الجديد بأن الاسلام « دين ودولة » أ هـ .

ثم يتناول المفكر الاسلامى خالد محمد خالد الدولة فى الاسلام مؤكدا  
ان الاسلام دين ودولة ولا يمكن فصلهما عكس رؤيته القديمة التى تأثرت  
بالمفكر الغربى من خلال عرضه للدولة منذ دولة الرسول حتى يومنا هذا بأن  
الاسلام دين ودولة وحق وقوة وثقافة وحضارة وعبادة وسياسة وبهذا رجع  
المفكر الاسلامى خالد محمد خالد الى الحق وأغنانا عن تنفيذ آرائه القديمة  
الخطاطبة عن نظام الحكم فى الاسلام وفى هذا الكفاية (١٧٠) .

---

(١٧٠) انظر كتابنا « دولة الرسول ( معلم ) فى المدينة » أصدرته الهيئة العامة  
للكتاب عام ١٩٨٨ .

## تعقيب

قصارى القول أن المسلمين قبل أن يعرفوا الفلسفة اليونانية مترجمة لهم قد تأثروا في تفكيرهم - في الأخلاق وغير الأخلاق - بالقرآن والسنة . ثم بدأ في القرن الثاني الهجرى علم الكلام ، ولقد كان المعتزلة أبطال هذا التفكير العقلاني فهم أول من أدخل في مصادر العلم الناحية الأخلاقية والدينية بوجه عام عنصرا جديدا وهو العقل ، لأنه طريق المعرفة فيما يتصل بمسائل العقيدة والأخلاق ومن ثم يكون العقل هو الفيصل في معرفة الأفعال الخيرة من الأفعال الشريرة ، وبذلك يعتبر المعتزلة من أنصار المذهب العقل الذي يرجع الأخلاق الى العقل . بينما أهل السنة قد جعلوا الدين هو الفيصل في معرفة نوعية الأفعال من ناحية خيرها وشرها ، فما أمر به الدين ونهى عنه يعتبر خيرا وفضيلة ، وما نهى عنه الدين يعتبر شرا وريضة وهذه المسألة الخلافية بين أهل السنة وبين المعتزلة هي التي عرفت في تاريخ علم الكلام بمسألة الحسن والقبيح . بمعنى أن الحسن ما أثنى الدين عليه ، والقبيح ما ذم الدين على فعله ، وهذا الثناء أو الذم لا يجعل للفعل صفة ذاتية يكون بها حسنا أو قبيحا ، ويستحق فاعله عليه ثوابا أو عقابا ، بينما رد المعتزلة الحسن والقبيح الى صفات ذاتية في الأفعال يفركها العقل ولا تجيء من الشرع متى أمر أو نهى والتخير والشر عند أهل السنة نسبتيان بينما عند المعتزلة مطلقان أما المسؤولية الأخلاقية عند المعتزلة تتمثل في أن الانسان خالق لأفعاله خيرها وشرها ، ويستحق على ما يفعله ثوابا وعقابا ، وبذلك تستلزم المسؤولية قسرة الانسان وحرية فيما يريد فعله ، ولا بطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب . وهذا يشبه ما قال به كائنا عن حرية الإرادة التي جعلها من بدائة علم الأخلاق ومسلّماته ، بينما أهل السنة يرون مسؤولية الانسان وحرية محدودة بحدود الشرع وهم بذلك لا يخرجون عن رأى أهل الجبرية . والفضيلة علم عند المعتزلة ، حيث أن الانسان العاقل هو الذى يريد لنفسه الخير ، ويستحيل عليه أن يؤثر الشر مع علمه

• بالخير علما صحيحا لاريب فيه • فمن لا يعمل وفق التعاليم الاسلامية يكون عليه زائفا ، ومن هنا قرر المعتزلة مبدأ المنزل بين المنزلتين واعتبروا صاحب الكبرة - ما عدا الشرك - فاسقا • ويقرر المعتزلة مبدأ المنفعة العامة للجميع حيث أن الاسلام قد جاء خاتما للأديان ولم يات لاسعاد الفرد بصفته فردا يعيش وحده ، بل جاء للناس جميعا ، باعتبارهم أخوة ، يجب أن يعمل بعضهم لخير بعض بمعنى أن يكون الخير العام هو غاية أفعال الناس كلها •

هذا من ناحية الأخلاق ودور المتكلمين فيما أبان العصر الأموي ، والعصر العباسي الأول والثاني ، الا أننا نجد الأمويين يتخذون من موقف الجبرية قاعدة لسياستهم لتبرير مطالبهم بنسبتها الى قضاء الله وقدره لأن مسألة الجبر تؤيد موقفهم السياسي لقولهم بأن الله قد أراد وقد أن يصل الأمويون الى الخلافة • وهنا نرى لأول مرة في تاريخ الخلافة الاسلامية في العهد الأموي أن حكام بني أمية يسخرون الأخلاق والدين معا لخدمة أغراضهم السياسية بأن يفرغوها من مضمونها الأخلاقي والديني لتبرير خلافاتهم وظلمهم واستبدادهم ، مما يجعلنا نعتقد أن الحكم الأموي كان حكما سياسيا محضا بعيدا عن الأخلاق والدين - ما عدا القلة من خلفائهم الذين التزموا بربط الحياة الدنيا بالدين - رغم اتخاذها ستارا لتحقيق النظام السياسي الأموي •

باختصار أن المعتزلة - كما يرى أساطينهم من أمثال العلاف والنظام والقاضي عبد الجبار ٥٥٥ الخ - يمتقدون بصفة عامة أن النحسين والتقيين ذاتيان يدركان بالفعل ، ومعنى هذا أن تركيب الأشياء ينطوي على أساس للحكم عليها بالجمال أو القبيح بالخير أو الشر ، لأن الحكم الجمالي مرتبط بالحكم الأخلاقي عندهم • وكذلك البنية الأخلاقية أو الجمالية الموجودة في الأشياء أو الوقائع لاتدرك بحس معين أو شعور جمالي أو أخلاقي أو توجيهي إلهي أو نبوي أو غير ذلك إذ أنها في نظرهم إنما تدرك بالعقل •

أما أهل السنة والأشاعرة - أمثال الحسن البصري والأشعري وغيرهما - فأنهم يفوضون الأمر لله تعالى في كل شيء حتى في مجال الجمال والأخلاق ، فالشيء في نظرهم خيرا أو شرا لأن الله أراد كذلك وليس لأنه كموضوع ينطوي في بنيته على أساس للخير أو الشر •

وجاءت القدرية - كرد فعل للجبرية - تقول بالاختيار - أي حرية الإرادة ، فالإنسان حر مختار في أفعاله ، حر في إرادته ، ثم جاء المعتزلة

امتداداً للقدورية ، وقد أوضحنا في حينه أن أصول المعتزلة الخمسة هي :  
التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف  
والنهي عن المنكر ، وقد عرف عن المعتزلة أنهم ضد الحكم الأموي لميلهم إلى  
حكم آل البيت مما جعل العباسيون يحتضنون أفكارهم حتى قامت دولتهم  
العباسية فساعدت على انتشار المذهب الاعتزالي ، أما موقف الأشاعرة تجاه  
مسألة الإمامة ( الخلافة ) لم يكفروا أحداً من المتنازعين ، بل قالوا أنهم  
جميعاً على حق لعدم اختلافهم في الأصول ، وإنما اختلافهم في هذه المسألة  
في الفروع ولكل مجتهد نصيب منوبه ، ولكنهم يردون على الشيعة القائلين  
بالوصية بأن الإمامة تصلح بالأجاء أو البيعة العامة أي الانتخاب .

ونلخص من هذا إلى أن العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين فيها  
ارتبطت السياسة بالدين الذي أرسى قواعد النظام الاجتماعي والاقتصادي  
والسياسي والأخلاقي للفرد والمجتمع في الدولة الإسلامية كما أن قاعدة  
اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين عن طريق البيعة قد صارت القاعدة  
الأساسية لانتخاب خليفة المسلمين فيما بعد حتى مقتل عثمان و ظهور  
الأحداث سريعة التي انتهت بحكم معاوية نتيجة موقف التحكيم مما أدى  
إلى ظهور ثلاثة أحزاب سياسية : الخوارج والشيعة ثم حزب معاوية الذي  
عرف فيما بعد بحزب الملكية الوراثية لتوريثه ابنه يزيد الخلافة ، ومن ثم  
يعتبر معاوية أول مؤسس للنظام الملكي في الإسلام وباتت البيعة صورية  
بعد أن فقدت مضمونها الإسلامي وهي حرية الاختيار دون تهديد أو ترهيب .

لقد كان للخوارج والشيعة والمعتزلة داخل السنة في خضم هذه  
الأحداث ، دوراً كبيراً في نشأة الجانب السياسي في الإسلام ، وهو ما يعرف  
- بمبحث الإمامة - نتيجة للنقاش بين الشيعة ومخالفهم من الخوارج والمعتزلة  
وأهل السنة ، فذلك نشأ علم الكلام فيما يختص بالعقائد الدينية كنتيجة  
للمجادل القائم بين الشيعة والمعتزلة داخل السنة .

ولم يتوقف الفكر السياسي الإسلامي فقد رأينا دور أوائل المفكرين  
في هذا المجال ثم المعاصرين ، ويمكن أن نستخلص تأثير هؤلاء المفكرين  
الإسلاميين الأوائل على الفكر الأوروبي ، فنرى أن مفكرى الإسلام قد عرفوا  
نظرية العقد متمثلة في أهل الحل والعقد قبل جان جاك روسو  
في عقده الاجتماعي ، كما عرفوا الدولة القانونية قبل مونتسكيو كما  
عرفوا نظرية السيادة والقوة قبل بودان وهيجل وراسل - كما أن تأثير

الغرابي في الفكر السياسي الغربي كبيرا بحيث أنهم نقلوا عنه كل ما كتبه عن أفلاطون وأرسطو . كذلك الماوردي فقد كانت نظريته في الإمامة عن طريق أهل الحل والعقد ارماسة أولى لنظرية العقد الاجتماعي ، كما جاءت عند لوك وروسو . فنرى لوك يقول بأن العقد الاجتماعي طرفاه الشعب من جهة والملك من جهة أخرى وسبقه هوبز في أن عقده يتمثل في ارادة الأفراد عن تنازلهم لشخص أو هيئة حاكمة بشرط عدم اشتراكه في التعاقد لانهم هم الذين تنازلوا عن حقوقهم ليحكمهم - لذا نجد الماوردي قد سبقهما فيما ذهب اليه ، بينما روسو في عقده الاجتماعي فهو عقد افتراض لأنه بناء على حالة تخيلها في عصور ماضية صحيحة ولا يوجد عليها برهان تاريخي بينما نظرية الماوردي تستند الى ماض تاريخي ثابت هو تجربة الأمة الإسلامية فيه . خلال العصر الذهبي للإسلام وهو عصر الخلفاء الراشدين ، ومن ثم فهو عقد حقيقي .

أما الغزالي فقد سبق بودان الذي جاء في القرن السادس عشر الميلادي . في نظرية السيادة في الدولة الحديثة ، بينما كان هوبز أقرب الى الغزالي بأنه ليس هناك اجماع قبل قيام الدولة ، كما أن لوك وروسو أبعد من الغزالي في هذا ، مما يؤكد سبق الغزالي الذي جعل الدولة ذات أهمية في شخصية الامام أو الخليفة الذي لابد من وجوده لحفظ الدين والدنيا ، وبذلك ربط الغزالي سياسته بالمفهوم الأخلاقي وأيضاً بالمفهوم القانوني .

أما الدعوة السلفية المتمثلة في ابن تيمية فهي دعوة للعودة للقرآن والسنة - هذه الينابيع المطهرة لقيام الدولة الإسلامية كما كانت في عهدها الأول ، تلك الدعوة التي ظهرت في عصور الظلام الإسلامية المتمثلة في القرون الوسطى الإسلامية التي بدأت بالقرن السابع الهجري وانتهت بظهور الحركات الإصلاحية التجديدية في الفكر الإسلامي بداية من محمد ابن عبد الوهاب ، فمن منهجه الوهابي الذي سار على نهج ابن تيمية في دعوته . في الحجاز ، ونجد في مصر « محمد عبده » تلميذ الأفغاني أو محمد اقبال وأبو الأعلى المودودي في باكستان والهند مجددين الفكر الإسلامي في حدود القرآن وسنة محاربين الاستعمار الذي يشوه الإسلام وفطرته السليمة ، حتى نجد دعوة مشبوهة تدعو الى فصل الدين عن الدولة متمثلة في علي عبد الرازق في كتابه « الإسلام وأصول الحكم » وقد أوضحنا زيفه ، وانتهينا بخالد محمد خالد الذي سار على منواله ولكنه عاد الى الصواب ليقرر أخيراً أن الإسلام دين ودولة كما أوضحنا في حينه .

بهذا نكون قد عرضنا للفكر السياسي والأخلاقي عند مفكرى الغرب  
ثم بعد ذلك تكلمنا عن الفكر السياسي والأخلاقي عند مفكرى الاسلام ،  
توطئة لعرض الاتجاهات السياسية والأخلاقية فى الفكر الاسلامى  
ثم فى الفكر الليبرالى وأخيرا فى الفكر الماركسى كدراسة موضوعية فى القسم  
الثانى ان شاء الله •





# القسم الثاني

---

بين السياسة والأخلاق ..

« دراسة مقارنة بين الأصول والتطبيقات التاريخية »

الفصل الثالث

الفكر الاسلامي السياسي والأخلاق

الفصل الرابع

الفكر الليبرالي السياسي والأخلاق

الفصل الخامس

الفكر الماركسي السياسي والأخلاق

## القسم الثاني

### بين السياسة والأخلاق

#### ( دراسة مقارنة بين الأصول والتطبيقات التاريخية )

بعد أن قدمنا في القسم الأول من هذا البحث دراسة تاريخية تطورية عن السياسة والأخلاق عند طائفة من المفكرين الغربيين والمسلمين ، فنرى استكمالاً لهذا البحث ضرورة تقديم دراسة تطبيقية للنظم السياسية الثلاث : الإسلامية ، الليبرالية ، الماركسية ، ومدى ارتباط كل منها بالأخلاق . في القسم الثاني يفصّله الثلاثة التي يتناول كل فصل منها دراسة مقارنة بين الأصول والتطبيقات التاريخية لكل نظام .

## الفصل الثالث

الفكر الاسلامي السياسي والأخلاق

تمهيد :

أولاً : السياسة في الاسلام

ثانياً : الأخلاق في الاسلام

ثالثاً : تطور التنظيمات السياسية ومدى

ارتباطها بالأخلاق في الاسلام •

رابعاً : مناقشة القيم الأخلاقية في الفكر

السياسي الاسلامي •

خامساً : تعقيب •

## الفصل الثالث

### ( الفكر الاسلامى السياسى والأخلاق )

تمهيد :

لقد أقام الرسول صلى الله عليه وسلم أول دولة إسلامية فى المدينة محمداً معالم الحياة للأمة الإسلامية فى جوانبها المختلفة من اجتماعية وسياسية واقتصادية وعسكرية ، وفقاً للتعاليم القرآنية والتوجيهات النبوية التى جاءت فى القرآن الكريم والسنة الحميدة (١) التى تؤكد أيضاً أن الإسلام سيظل - إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها - عقيدة ونظاماً للحياة الإنسانية ، أى أن الإسلام دين ودنيا ، وبلغت السياسة دين ودولة .

### أولاً - السياسة فى الإسلام

**أولاً : مبادئ النظام السياسى فى الإسلام مستمدة من القرآن والسنة :**  
الأم الذى لا شك فيه أن أى نظام سياسى له أصوله وقواعده التى يبنى عريها ، ولما كان الإسلام قد جاء منظماً للدين والدنيا ، فلا بد لنا من معرفة مبادئ النظام الذى يقوم عليه وهى مبادئ مستمدة من القرآن والسنة .

---

(١) صحيح البخارى : كتاب تفسير القرآن الباب ١٨ ، وكتاب الأحكام الباب ٧٧ .  
جلال الدين السيوطى : فى علوم القرآن ، ج ١ ، ص ٥٠٥ ، د. صبحى الصالح : مباحث فى علوم القرآن ، ص ١٤ ، وما يندعا : محمد الحضرى : تاريخ التشريع الإسلامى .  
ص ١٠ ، هناك فطانت : التشريع والفقه الإسلامى تاريخاً ومنهجاً من ص ٥٢ - ٥٣ .

ويمكننا أن نستخلص المبادئ العامة التي حدثت شكل الدولة الإسلامية من واقع القرآن والسنة فيما يلي :

#### ١ - سيادة التشريع الإلهي :

إن الدولة الإسلامية لابد أن تحكم بما أنزل الله ، لأن الإسلام يعني التسليم بأوامر الله ونواهيه ، وإطاعتها والانقياد والاستسلام لها ، ومن ثم كانت صورة الحكم الإسلامي مقيدة للمؤمنين بالقانون الإلهي المتمثلة في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم .

وفي القرآن الكريم نجد الكثير من الآيات التي تشير إلى هذا المبدأ الذي يتكلم عن سيادة التشريع الإلهي كقوله تعالى :

« إن الحكم الا لله أمر الا تبدوا الا اياه ، وذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (٢) .

« ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » (٣) .

« ومن لم يحكم بما أنزل الله ، فأولئك هم الظالمون » (٤) .

« ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » (٥) .

« وإن أحكم بينهم بما أنزل الله ، ولا تتبع أهواءهم إذ يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك » (٦) .

« أنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بما أراك الله ولأ تكون للمخالفين خصيما » (٧) .

هذه الآيات البينات ، جاءت لتؤكد حقيقة واحدة أن الحكم لله وحده ، وأن يكون الحكم بما أنزل الله تعالى في كتبه المنزلة : التوراة والإنجيل والقرآن ، ومن ثم اعتبر من لا يحكم بما أنزل الله كالرا وطالما وفاسقا ، وقد

---

(٢) سورة يوسف : الآية ٤٠ .

(٣) سورة المائدة : الآية ٤٤ .

(٤) سورة المائدة : الآية ٤٥ .

(٥) سورة المائدة : الآية ٤٧ .

(٦) سورة المائدة : الآية ٤٩ .

(٧) سورة النساء : الآية ١-٥ .

خاد عن طريق الصواب ، واتبع هواه بمعنى أن تاريخ البشرية برسالاته السماوية الثلاث ، يحمل معنى الالتزام أى الخضوع للمشيئة الالهية .

فلذا نرفض التفسير الخاص ببعض الآيات التي نزلت في اليهود أو النصارى دون المسلمين ، لأن مصدر الكتب الثلاثة من مشكاة واحدة ، وقد جاء الاسلام دين الختم ليقرر هذه الحقيقة أن الحكم يكون بمسا أنزل الله .

ثم نجد قول الله تعالى بعد ذلك يطلب من الناس اتباع ما أنزل اليهم من عنده تعالى دون غيره : « اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء قليلا ما تذكرون (٨) » .

**وتأتي الآيات تباعا مؤكدة أن الله تعالى هو المتصرف في كل شيء وبإيده الأمر كله فيقول عز وجل :**

« قل اللهم مالك الملك ، تؤتي الملك من تشاء ، وتنزع الملك ممن تشاء ، وتمن من تشاء ، وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شيء قدير » (٩) .

« له ملك السموات والأرض وإلى الله ترجع الأمور » (١٠) .

« يقولون هل لنا من الأمر شيء قل ان الأمر كله لله » (١١) .

ونتيجة لازمة وضرورية لما سبق — وهو أن الحكم لله تعالى بإيده الأمر كله — تكون الطاعة واجبة لله والرسول وأولى الأمر ، وملزمة على المؤمنين والمؤمنات كقوله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » (١٢) .

« من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا » (١٣) .

---

(٨) سورة الأعراف : الآية ٣ .

(٩) سورة آل عمران : الآية ٢٦ .

(١٠) سورة الحديد : الآية ٨ .

(١١) سورة آل عمران : الآية ١٥٤ .

(١٢) سورة النساء : الآية ٥٩ .

(١٣) سورة النساء : الآية ٨٠ .

« قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم وإن تطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلا البلاغ المبين » (١٤) .

« وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضللا مبينا » (١٥) .

« فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكمون فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » (١٦) .

« وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » (١٧) .

وعلى هذا النهج السماوى لم تخرج الأحاديث النبوية عن هذا المعنى ، لأنه لا ينطق عن هوى ، فنراه صلى الله عليه وسلم يؤكد على العمل بما جاء فى كتاب الله العزيز قائلا :

« عليكم بكتاب الله ، أحلوا حلاله وحرموا حرامه » (١٨) .

« إن الله فرض فروضا فلا تضيعوها ، وحرم حرما فلا تنتهكوها ، وحد حدودا فلا تعتدوها ، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » (١٩) .

وكان النبى يخاطب أمته الإسلامية عبر التاريخ التى ستجىء بعده بلسان حال زمانه فى قوله فيقول : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما إن تمسكتم بهما كتاب الله وسنة رسوله » (٢٠) .

وهذا يعنى أن يكون الحكم لما رسمه القرآن الكريم ، وجاءت به السنة الحميدة من أجل سعادة الأمة الإسلامية أفرادا وجماعات لأن الله تعالى هو الحاكم الحقيقى للعالمين ، وأن قانونه السماوى والأبدى ، هو القانون الذى يحكم به ، وبذلك تصير السيادة لله تعالى وحده ، وبيده التشريع ، وليس

---

(١٤) سورة النور : الآية ٥٤ .

(١٥) سورة الأحزاب : الآية ٣٦ .

(١٦) سورة النساء : الآية ٦٥ .

(١٧) سورة الحشر : الآية ٧ .

(١٨) رواه أحمد .

(١٩) رواه البخارى .

(٢٠) رواه البخارى .

لأحد. وإن كان نبيا - أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطان من الله ،  
والنبي لا يتبع إلا ما يوحى إليه كقوله تعالى : ولا أقول لكم أنني ملك الله  
أتبع إلا ما يوحى الي « (٢١) » .

ومن ثم فطاعة الناس للرسول صلى الله عليه وسلم واجبة ، لأنه  
بأنبيهم بالأحكام الإلهية بقوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بأذن  
الله » (٢٢) ، « وما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم  
يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين تعلمون .  
الكتاب وبما كنتم تلمسون » (٢٣) .

**ونستخلص من الآيات الكريمة والأحاديث النبوية السابقة ، تأكيدها  
على سيادة التشريع الإلهي في النقاط التالية :**

( أ ) أن الحاكم الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى ، والسلطة الحقيقية  
مختصة بذاته العلية فقط ، والذي من دونه في هذه الدنيا هم رعايا مملكانه  
العظيم ، وبذلك لا يكون لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لساكن القاطنين  
في الدولة نصيب في هذه السيادة الإلهية .

( ب ) لا يستطيع أحد أن يشرع قانونا أو يغير شيئا فما شرع الله  
للمسلمين وإنما اجتهد المسلمون في نطاق القواعد الكلية والمبادئ العامة  
التي جاءت في القرآن والسنة وخاصة ما تمس حياتهم ومعاشهم ومعاملاتهم  
دون العقيدة أو العبادة ، فهي ثابتة حتى يرض الله الأرض ومن عليها .

( جـ ) تأسيس الدولة الإسلامية يقوم على القانون المشرع من عند  
الله مهما تغيرت الظروف والأحوال والحكومات التي يديرها زمام هذه  
الدولة ولا تستحق هذه الدولة الإسلامية طاعة الناس لها إلا من حيث أنها  
تحكم بما أنزل الله ، وتنفذ أمره في خلقه .

ورغم وجود القانون الإلهي في الدولة الإسلامية ، إلا أن هذا لا يمنع  
الاجتهاد بالرأى والقياس بحسب تغير الأحوال عبر الزمان للاتقاء الأحداث  
الجديدة التي لم ترد في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم فإن هذا لا يعنى  
الجدلة في التشريع أو استحداث أمر جوهري في التشريع لم يكن موجودا  
بل من قبل قياس الشبيه بالشبيه ، ما دامت العلة واحدة فيهما ، ولا يمكن

• (٢١) سورة الأنعام : الآية ٥٠ .

• (٢٢) سورة النساء : الآية ٦٤ .

• (٢٣) سورة آل عمران : الآية ٧٩ .



لمثل هذا المنهج أن يكون سبيلا الى وضع قاعدة أو تفهيم أساسى لم يرد  
فى القرآن والا اعتبر بفعلة .

فالقرآن الكريم هو أساس انطلاق المجتهدين فى اجتihadهم ، وكذلك  
السنة الحميدة فى المسائل التوفيقية ما لم تتعارض مع النصوص  
القرآنية .

## ٢ - الاستقلال :

والاستقلال المبدأ الثانى فى النظام السياسى الاسلامى ، ويعنى من  
هو الذى يستخلفه الله على الأرض ؟ نجد أن الله تعالى قد استخلف  
الانسان فى الأرض ، ومن ثم ترى وظيفة الرسول صلى الله عليه وسلم  
تعميلنا لمثل الأعلى والاسمى لخلافة الله على الأرض كمحصلة نهائية .  
متجسدة فى شخص النبى الكريم صلى الله عليه وسلم التى انتهت به  
سلسلة الانبياء والرسول منذ خلق الله تعالى آدم عليه السلام كقوله تعالى :  
« انى جعل فى الأرض خليفة » (٢٤) « وهو الذى جعلكم خلائف الأرض  
ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليلوكم فى ما آتاكم ان ربك سريع العقاب  
وانه لظفور رحيم » (٢٥) . « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات  
ليستخلفهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم » (٢٦) .

وهنا يستبين لنا من هذه الآيات أن الاسلام قد جاء بنظام الخلافة  
فى رئاسة الحكم وجعل من يقوم بها خليفة ، لمن يتولى الحكم فى الأرض ،  
سواء كان النبى صلى الله عليه وسلم ، أو أحد المؤمنين ، كما جعل الاسلام  
أيضا هذه الخلافة لجميع المؤمنين ، ولم يقل أنه يستخلف أحدا منهم ،  
حيث يتضح أن الخلافة خلافة عمومية ، لا يستبد بها فرد أو أسرة  
أو طبقة ، بل تعنى أن كل المؤمنين خليفة عن الله وكل واحد مسئول أمام  
ربه من حيث كونه خليفة يعمل ويحكم بما أنزل الله تعالى .

ولهذا نجد السنة الحميدة تواكب القاعدة العامة القرآنية فى  
الاستقلال ، موضحة لها ومفسرة إياها فيقول النبى صلى الله عليه وسلم

• (٢٤) سورة البقرة : الآية ٣٠

• (٢٥) سورة الأنعام : الآية ١٦٥

• (٢٦) سورة النور الآية ٥٥

« ..... بكل راع مسئول عن رعيته (٢٧) ، حيث أن النص القرآني لم يحدد بصورة قاطعة الوسيلة التي يتقلد بها الحاكم منصبه ، بمعنى هل تكون بالانتخاب أم بالوراثة أو بالتعيين ؟ كذلك السنة لم توضح لنا الطريقة في هذا الشأن ، وإنما يمكن أن نستخلص من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم كيفية تولية أحد المسلمين أمر الجماعة التي توجب لكل جماعة من رئيس لها ، يدبر أمورها ، ويسوس شئونها . في الإطار الذي رسمه الله تعالى في كتابه المبين ، وكما وضحه الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك بقوله : ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته ، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عن رعيته ، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده وهي مسئولة عنهم وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسئول عنه ، ألاكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته (٢٨) » .

ونرى في هذا الحديث الجامع لحدود المسؤوليات في الأفراد والجماعات يؤكد أيضا تدرج المسؤولية في أفراد الجماعة بحيث تشمل الجميع من الإمام أو الخليفة إلى أي فرد في الدولة حتى تبدو هذه الدولة الإسلامية في الصورة القوية المتناسكة نتيجة رعاية كل واحد فيها وحسب وضعه الاجتماعي سواء كان حاكما أو رب أسرة ..... الخ .

ويتأكد هذا المعنى أيضا في قول الرسول صلى الله عليه وسلم « إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم » (٢٩) ، « ما من وال يلى رعية من المسلمين، فيموت، وهو غاش لهم ،الا حرم الله عليه الجنة» (٣٠) . « من أخون الخيانة تجارة الوالى في رعيته » (٣١) « إذا أمر عليكم عبد مجذع يقودكم بكتاب الله تعالى فاسمعوا وأطيعوا » (٣٢) ، « إذا بيع لخليفتين ، فاقتلوا الآخر منهما » (٣٣) « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » (٣٤) .

---

(٢٧) رواه البخارى ومسلم والترمذى وأحمد ( متفق عليه ) .

(٢٨) المصدر السابق .

(٢٩) رواه أبو داود .

(٣٠) حديث متفق عليه .

(٣١) رواه مسلم .

(٣٢) رواه البخارى ومسلم .

(٣٣) رواه مسلم .

(٣٤) رواه البخارى .

من هذه السنة الحميدة ينسج لنا أنه لا بد من اختيار الحاكم أو الخليفة أو الأمير بصرف النظر عن لونه وجنسه مادام عاملاً بكتاب الله وسنة رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم ، كما ينبغي أن يكون الحاكم رجلاً ليتولى زمام الحكم دون المرأة ، ولا يصح أن يكون هناك أكثر من خليفة للجماعة أو الدولة بمعنى أن يكون للدولة الإسلامية رئيس واحد .

### ٣ - البيعة :

رغم أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد اصطفاه الله سبحانه وتعالى ليجمع في زمام يده السلطتين الدينية والزمنية ، إلا أننا نجد النبي صلى الله عليه وسلم من واقع ممارساته العملية ، يدلنا على الطريق القويم الذي ينبغي أن نسير فيه لتختار الأمة الإسلامية من بعده ويكون نبراساً نهتدى به .

كانت البيعة العقبة الأولى والثانية من أهل المدينة للرسول صلى الله عليه وسلم بمثابة العقد بينهم وبينه لمناصرة كل منهما الآخر ، ولكن ما قام به الرسول عليه الصلاة والسلام من خلال الممارسات العملية للبيعة يجد السند الإلهي الذي يبارك هذه البيعة ويدعمها في وقائع معينة . وبذلك تكون النصوص القرآنية التي ذكرت البيعة ، تؤكد ما قام به الرسول وتعطي للبيعة أهمية في اختيار الحكام فيما بعد ومن ذلك قوله تعالى : « ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ، يد الله فوق أيديهم ، فمن نكث فانما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيماً » (٣٥) ، « لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً » (٣٦) ، « يا أيها النبي اذا جاءك المؤمنات يبايعنك على ألا يشركن بالله ، ولا يسرقن ولا يزنبن ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين بهتاناً يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يصيبينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله أن الله غفور رحيم » (٣٧) « فاستبشروا ببيعةكم الذي بايعتم به ذلك الفوز العظيم » (٣٨) .

من هذه الآيات السابقة ، يتبين لنا بوضوح أهمية البيعة ودورها

• (٣٥) سورة التتح : الآية ١٠

• (٣٦) سورة التتح : الآية ١٨

• (٣٧) سورة الممتحنة : الآية ١٢

• (٣٨) سورة التوبة : الآية ١١١

في إيجاد الدولة الإسلامية الأولى التي أسسها الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة ، يجعلنا ننظر إلى هذه البيعة نظرة موضوعية باعتبارها إحدى الركائز الهامة في اختيار الحاكم المسلم فيما بعد والتي اتخذت شكل أهل الحل والعقد وقد سبق أن أوضحنا ذلك عند كلامنا في تطور الفكر السياسي الإسلامي والأخلاقي .

رأينا القرآن الكريم لم يحدد كيفية أداء البيعة ولا شروطها ولا على من تجب واقتصر النص القرآني في الإشارة إليها باعتبارها الإجراء الذي يرضى الشرعية على من يتولى أمر الدولة ، وترك إيضاح كل هذه النقاط إلى السنة النبوية ، التي ظهرت من خلال التطبيق العملي للبيعة التي تتم بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين المؤمنين من حيث كانوا يبايعونه على إيمان بالله والتزام أوامره ، وتجنب نواهيه ، وعلى السمع والطاعة فيما يستطيعون أدائه ، سواء أجروا ذلك أو كرهوا ، وعلى عمل وقول الحق حينما كانوا لا يخشون في الله وتعاليمه لومة لائم .

ولذا نجد الرسول يقرر عن حق البيعة أو حق اختيار الحاكم فيما بعد ، فإنه من حق جميع المسلمين جميعاً رجالاً ونساءً ممن بلغوا سن الرشد ، وفيما يتعلق بشروط البيعة فقد حددها الرسول صلى الله عليه وسلم انطلاقاً من الرؤى الإسلامية في تنظيم الدولة التي تجعل الحاكم والشعب في وضع التلافي يعملان معاً لرفع شأن الدولة الإسلامية ، حيث يتحرك الحاكم - من موقع المسؤولية التي سوف يحاسب عليها أمام الله - نحو تحقيق الخير للدولة ، ويتحرك الشعب - من منطلق الحفاظ على الجساعة في ضوء التوجيهات الإسلامية - نحو الفرض ليلتقي معاً على طريق الرشاد الذي يحقق للدولة الرفاهية والرفعة التي تتطلبها التشريع الإسلامي ، فيقول صلى الله عليه وسلم مؤكداً أهمية « البيعة » من مات وليس في عنقه بيعة ، مات ميتة جاهلية » (٣٩) . هذا الحديث يشير إلى أن المسلم ينبغي أن يكون اختياره مبنيًا على البيعة أي الانتخاب . وهذا القول يؤيده حديث آخر :

يقول الرسول صلى الله عليه وسلم « كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي ، وإنه لا نبي بعدى ، وستكون خلفاء فتكثر فقلالوا : فيما تأمرنا ؟ قال : فوابيعة الأول فالأول ، وأعطوهم حكمهم فإن الله سألهم عما استرعاهم » (٤٠) .

• (٣٩) رواه مسلم

• (٤٠) رواه مسلم

كما أوضحنا أن البيعة تتم لخليفة واحد ، فإذا تم مبايعة اثنين فيكون قتل الآخر منهما كقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « إذا بيع لخليفتين ، فاقتلوا الآخر منهما » (٤١) .

كما نجد حكمة النبي صلى الله عليه وسلم تبرر بصفته قائدا للأمة الإسلامية عندما يقرر عدم جعل البيعة مطلقة على السمع والطاعة على المسلم ، لا بقدر ما يستطيع ، مخلصا ناصحا كل مسلم في حدود الله المرسومة للبشر ، ففرق جرير بن عبد الله البجلي يقول : « بايعت النبي صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة ، فلقنني صلى الله عليه وسلم : فيما استعظمت والنصح لكل مسلم » (٤٢) .

ومن هنا يتضح دور البيعة في اختيار الحاكم ، حيث يرتب على هذه البيعة - أي اختيار الحاكم - مسئولية كاملة بالنسبة للحاكم وأيضا بالنسبة للمحكومين .

### ( ١ ) مسئولية المحكومين ( الرعية ) :

وانطلاقا من هذا المنظور اشتراط الرسول صلى الله عليه وسلم على كل من يؤدي البيعة أن يؤديها بفرض الاخلاص للحاكم ، هذا الاخلاص الذي لن يتحقق الا اذا كان الدافع هو الادراك الواعي السليم بأن هذا الحاكم سيعمل على تحقيق سلامة وخير المجتمع في إطار الطمأنينة التي لا انزاع لها ، أما اذا كان المحرك والدافع الشخصي نحو اختيار الحاكم هو فائدة خاصة يرجو تحقيقها لنفسه بحيث يدوم ولائه بدوام المنفعة ، وينقطع بانقطاعها فإن هذا سيكون مؤشرا نحو اختلال التوازن في الدولة الإسلامية ، لأنه سيعني عندئذ أن هذا الفرد قد انسلخ عن دوره كمواطن صالح أعان من لا يصلح على تولى أمر الدولة لمنفعة شخصية يرجو تحقيقها لنفسه بدون نظر الى كونها تتفق أو تتعارض مع مصلحة الغير ، أو أنه بذلك المنسلخ الجعيب قد شق عصا الطاعة على الحاكم الصالح عندما انقطع ما يرجو تحقيقه من أمور قد لا تكون حقا له ، ولهذا حذر النبي صلى الله عليه وسلم المؤمنين عند اختيارهم لمن يتولى أمرهم بأن يختاروا الأصلح للأمة الإسلامية ، وليس اختياره يكون لغرض شخصي يعود عليه فقط بالمنفعة دون غيره ،

(٤١) رواه مسلم .

(٤٢) رواه مسلم والبخاري .

ولذا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم « من استعمل رجلا من عصابة  
ومتهم من هو أرضى منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين » (٤٣) .

« وإذا وسد الأمر الى غير أهله فانتظروا الساعة » (٤٤) .

واستكمالا لتوضيح دور الأمة الإسلامية في التنظيم السياسي فقد أكد  
المصطفى صلى الله عليه وسلم على أن دور الأمة الإسلامية في التشريع  
الإسلامي لا ينتهي بالبيعة فقط ، ولا يحدد بالطاعة فقط وإنما هي مسئولة  
عن تبصير الحاكم ببواطن ضعفه ونواحي القصور في سياسته ، ولكي  
يتحقق أداء الأمة الإسلامية لهذا الدور على أكمل وجه نرى الرسول صلى الله  
عليه وسلم ينهى أمته بصورة قاطعة عن أى محاولة من تمكين الحاكم فى  
السير فى الطريق غير السوى فيقول عليه السلام : « ما استخلف خليفة ،  
الا له بطانتان ، بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه ، وبطانة تأمره بالشر  
وتحضه عليه ، والمصوم من عصم الله » (٤٥) .

كما انه يجب على الأمة الإسلامية الحرص فى اختيار الحاكم الذى  
يبايعونه حتى لا يهلكوا لسوء اختيارهم لامام جائر أو حاكم غاش ، فينبه  
الرسول أمته فيقول : « ان الناس اذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه ،  
الرسول أمته فيقول : « ان الناس اذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه ،  
الإسلامية التصدى له ومنعه من الظلم وإيقافه عند حده تأكيداً لهذا المعنى  
نرى الرسول يقول أيضاً : « أحب الجهاد الى الله كلمة حق تقال لامام  
جائر » (٤٧) .

ونستخلص من هذا أن دور للحكومين - أى الرعية - وهى الأمة  
الإسلامية تتحدد فيه المسئولية فى أمرين هما :

#### الأمر الأول :

ان من حق كل فرد فى المجتمع الإسلامى بل وفرض عليه أن يقول  
كلمة الحق ويحمي ويذبح عنه ، وأن يبذل ما فى وسعه لمنع المنكر والضرب

• (٤٣) رواه الحاكم .

• (٤٤) رواه أحمد .

• (٤٥) رواه البخارى .

• (٤٦) رواه داود والترمذى .

• (٤٧) رواه أحمد .

على يد الباطل قدر امكانه مع التعاون مع اخوته المواطنين ، وفي هذا يقول الله تعالى «تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان» (٤٨)، « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا صديدا » (٤٩) « الأمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله » (٥٠) .

### اما الامر الثاني :

وهو الطاعة بالنسبة للحكوميين فتؤكد الآية : « ولا يعصيك في معروف » (٥١) فلذا وجبت طاعة الأفراد في الأمة الاسلامية للحاكم في المعروف فقط ولا حق لأحد أن يطاع في معصية بمعنى أن الحكم الصادر من الحاكم أو الحكومة الى الرعية واجب الطاعة اذا كان مطابقا للقانون الشرعي ولا طاعة لهم فيما يخالف ذلك القانون - القرآن والسنة - ولا يلزم أحد تنفيذ هذا الحكم ، ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك أيضا : « السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب أو كره ما لم يؤمر بمعصية فلا سمح ولا طاعة » (٥٢) .

ومن أقوال الرسول عليه الصلاة والسلام في ذلك أيضا : « لا طاعة لمن عصى الله » ، « ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » ، « لا طاعة لمن لم يطع الله » ، « من أمركم من الولاة بمعصية فلا تطيعوه » (٥٣) .

ولم يقف دور الأمة الاسلامية عند هذا الحد من الطاعة أو عدم الطاعة ، تتحدد صفات المؤمنين فيها ، انهم الأمرون بالمعروف والناهون عن المنكر ، والحافظون لحدود الله ، فمن يخرج عن هذه الصفات فيجب التصدي له كقوله تعالى : « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » (٥٤) . ومن ثم فيجب على كل فرد في الأمة الاسلامية أن يبذل قصارى جهده في دفع الشر كقوله تعالى : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » (٥٥) .

(٤٨) سورة المائدة : الآية ٢ .

(٤٩) سورة الأحراب : الآية ٧٠ .

(٥٠) سورة التوبة : الآية ١١٢ .

(٥١) سورة المستحنة : الآية ١٢ .

(٥٢) البخاري ومسلم .

(٥٣) سورة الأنفال : الآية ٢٥ .

(٥٤) سورة البقرة : الآية ٢٨٦ .

وتأتى بعد ذلك الأحاديث النبوية مؤيدة لهذه المعانى القرآنية السافرة بأن واجب الأمة التصدى للظلم والأخلاق السيئة الصادرة من الحاكم أو من غيره فيقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « من رأى منكم منكرا ، فليغيره ، فإن لم يستطع فليسلنه » ، فإن لم يستطع فليقلبه وهذا أضعف الإيمان » (٥٦) ، « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » (٧٥) ، « من أرى سلطانا بما يستخط ربه خرج من دين الله » (٥٨) « أنه سيكون بعدى أمراء من صدقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم فليس منى ولست منه » (٥٩) ، « سيكون عليكم أئمة يملكون أرواؤكم يحدونكم فيكذبونكم ويعملون فيسيئون العمل لا يرضون منكم حتى تضننوا قبضهم وتضدقوا كذبهم فأعظوهم الحق ما رضوا ، فإذا تجاوزوا فمن قتل على ذلك فهو شهيد » (٦٠) .

هذه هي مسئولية الحكوميين تجاه الحاكم وفقا لما جاء فى القرآن الكريم والسنة الحيدة .

#### ( ب ) مسئولية الحاكم ( الراعى ) :

بعد أن أوضحنا مسئولية الرعية المسلمة قبل حاكمها فلا بد من معرفة واجبات الحاكم المسلم تجاه رعيته - لأن أول واجب فرض على الحاكم وحكومته فى النولة الإسلامية هو أن يقيم نظام الحياة الإسلامية كاملا غير منقوص أو مبدل ، وعليه أن يرفع من قدر الخير وينشره ويقضى على الشرور ويزيلها طبقا للمعيار الأخلاقى الإسلامى ، فقد أوضح لنا القرآن الكريم هدف النولة ممثلة فى محكوميتها وحاكمها عن طريق الرسول صلى الله عليه وسلم القنوة الصالحة للحكم الإسلامى الذى يعتبر إرهابا للأمة الإسلامية فيما بعد ، فيقول الله تعالى : « والذين أن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر » (٦١) ، « وأن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » (٦٢) .

(٥٦) رواه مسلم والترمذى وأبو داود .

(٥٧) رواه أبو داود .

(٥٨) كنز العمال .

(٥٩) رواه النسائى .

(٦٠) كنز العمال .

(٦١) سورة الحج : الآية ٤١ .

(٦٢) سورة الشورى : الآية ١٣ .



وإن الغرض من جهاد الرسول صلى الله عليه وسلم ضد العالم غير الإسلامي من فقط: "أن يكونوا الدين كله لله" (٦٣) ، وإن الأمر الذي لأمة مخصصة عليه الصلاة والسلام ومن قبلها من أمم الأنبياء جميعها هو "ليمهدوا الله مخلصين له الدين حنفاء" (٦٤) .

من هذا يتضح أن العمل الرئيسي للرسول صلى الله عليه وسلم في أن يقيم دولة الإسلام على نظام الدين كاملاً ولا يكون فيها مبتدعان ومحدثات تبعد الأمة الإسلامية عن هدفها وحياتها التي شرعها الله في قرآنه وفسرتها سنة رسوله صلى الله عليه وسلم . من هذا المنطلق يكون دور الحاكم قد تجدد في الحفاظ على الدين والدنيا أي أن الإسلام دين ودولة . فيقول النبي صلى الله عليه وسلم : "ياكم ومحدثات الأمور ، كل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة" (٦٥) ، من وفر صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام" (٦٦) .

كما نرى أن النبي صلى الله عليه وسلم كيف تقتل به عبر الأجيال فكان صلى الله عليه وسلم لا يعين أحداً في منصب يطلبه ، لأن طالب هذا المنصب غير جدير به ، وربما هو أقل الناس كفاءة وضلحية وما دام هذا الشرط مسئولية الحاكم عند اختيار معاونيه فيقول الله تعالى : " تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً" (٦٧) ويسير على هذا الدرب الرسول صلى الله عليه وسلم : " أنا والله لا نؤلى على عملنا هذا أحداً سألناه أو حرص عليه" (٦٨) .

• " إن أخوتكم عندنا من طلبه" (٦٩) .

هذا بجانب حكمه بما أنزل الله محققاً العدل بين الجميع

من هذا يتضح لنا أن القرآن الكريم والسنة الحبيدة ، جعلت البيعة مرشداً للأمة الإسلامية لاختيار حاكمها ، ومن منطلق هذه البيعة استبان

(٦٣) سورة الأنفال : الآية ٣٩ .

(٦٤) سورة البينة : الآية ٥ .

(٦٥) رواة البخاري .

(٦٦) رواة البخاري .

(٦٧) سورة القصص : الآية ٨٣ .

(٦٨) رواة البخاري ومسلم .

(٦٩) رواة أبو داود .

لنا أن مسئولية كل من الحاكم والمحكومين ، أى بين الرئيس والشعب وكما ظهر لنا أيضاً واجبات وحقوق كل منهم فى نقاط معينة حيث أوجب على الرؤساء من ناحية التشاور مع الشعب ضرورة لازمة للحياة الإسلامية - كما يجب أن يكون امضاء القرار النهائى طبقاً لقواعده العدالة والعمل على اقرار النظام وصون الأموال وعدم المساس بها (٧٠) وعدم قصور الانتفاع بها على الأغنياء . كما أوجب على الشعب من ناحية أخرى طاعة أولياء الأمر فيما أمر الله مع تجنب الفساد فى الدولة ، ورد الأمور التى تستشكل عليهم الى أولى الأمر باعتبارهم أقدر على الاجتهاد فى معالجة مثل هذه المشكلات التى تكثر فى حياتهم .

#### ٤- الشورى :

وهن المبادئ التى يقوم عليها الحكم فى الاسلام : مبدأ الشورى الذى يعتبر حجر الزاوية فى بناء الدولة الإسلامية ، تؤكدنا الآيات الكريمتان اللتان ورد فيهما النص صريحاً على وجوب اتباع هذا المبدأ - مبدأ الشورى - فى الآية الأولى يقول الله تعالى : « فيما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظاً غليظ القلب ، لانقضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين » (٧١) .

**ويقول الله فى الآية الثانية :** « والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم وبما رزقناهم ينفقون » (٧٢) .

فالشورى فى النص الأول جسات فى صورة أمر الرسول صلى الله عليه وسلم ، فهى واجبة الاتباع فمن باب أولى تكون الامة الإسلامية ملزمة بها . بينما جاءت الشورى فى النص الثانى تبين أن من صفات المؤمنين الأساسية : أنهم يتصرفون فى أمورهم ويقررون آراءهم عن طريق التفاهم والتشاور والمشاركة وتبادل الرأى أى بالشورى .

وبذلك شرع الاسلام الشورى ، فيما لم ينزل فيه وحى ولم تمنح فيه سنة صحيحة ويقول الزمخشري فى تفسير « شاورهم فى الأمر » أى شاورهم فى أمر الحرب ونحوه ، مما لم ينزل عليك فيه وحى لتستظهر برأيهم (٧٣) .

(٧٠) المسئلانى : فتح البارى ، كتاب الأحكام ، ص ٢٢٨ .

(٧١) سورة آل عمران : الآية ١٥٩ .

(٧٢) سورة الشورى : الآية ٣٨ .

(٧٣) الزمخشري : الكشاف ، ج ١ ، ص ٢٢٦ .

والشورى التى الزمنا الله بها عن طريق رسوله الكريم هى فى المسائل التوفيقية وهى المتعلقة بالشئون الدينية وبشئون الحكم والأمر التى يتعرض لها الناس فى حياتهم اليومية ، وفى بعض المناسبات والظروف الخاصة بهم ، ويكون الناس فيها رأى ومشورة ، أما فى غير ذلك وهى المسائل التى تتعلق بشئون العقائد والعبادات ، فهذه أمور ليس للأفراد فيها رأى ولا مشورة وما الرسول نفسه إلا مبلغا وبشيرا بالنسبة لها ، وما أفراد الأمة منها الا مطيعين ومنفذين ، وهذه المسائل تعرف بالمسائل التوفيقية التى يجب عدم الخوض فيها بالرأى أو المشورة لأنها أحكام الله التى ليس فيها تبديل ولا تعديل .

ومن ثم اعتبرت الشورى من المسائل التوفيقية التى تعتبر مبدأ أساسيا فى الحكم الاسلامى ، لأنها تثرى الفكر الاسلامى بأعمال العقل والاجتهاد وفيما يتعلق بأمور الدنيا ما لم يتعارض مع أحكام الله تعالى وأفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم .

لهذا نجد القرآن الكريم يأمر بضرورة مبدأ الشورى وترك لنا الله حرية الاختيار لمبدأ الشورى حسب مقتضيات الظروف والأحوال (٧٤) حتى لا يشق على المسلمين اتباع نظام معين واحد ولكن القرآن الكريم حدد من تجب مشاورتهم بأولى الأمر كقوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا (٧٥) » وكقوله تعالى أيضا : « واذا جاءهم أمر من الأمن والخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم (٧٦) » وكذلك فى قوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » (٧٧) .

يتضح لنا من هذه الآيات أن الشورى أمر واجب بين المسلمين جميعا لأنها تفتح باب الاجتهاد وفى نطاق الشريعة الاسلامية ما لم يرد فيها نص .

أما عن أولى الأمر فينبغى أن نلم بأهم مواصفاتهم ، فهم أصحاب الراى وقادة الفكر من كل جانب من جوانب الحياة وأهل الاختصاص والتخصص

(٧٤) عبد الوهاب عزام : الرسالة الخالدة . ص ٢١٣ .

(٧٥) سورة النساء : الآية ٥٩ .

(٧٦) سورة النساء : الآية ٨٣ .

(٧٧) سورة النحل : الآية ٤٣ .

والنظر العميق والبحث الدقيق في مسائل مصالح الأمة وشؤونها المختلفة في شؤون السياسة الداخلية والخارجية والحرب والسلام وشؤون المال والاقتصاد وشؤون القضاء وفصل الخصومات وشؤون الدين وغير ذلك كثيرا ، ففي كل أمر من هذه الأمور ، رجال عرفوا بنضج الرأي وعمق الفكر وقوة البحث وحسن الانتاج ، تعرفهم الأمة بأثارهم وانتاجهم العلمي والفكري ، ويمنحهم الرأي العام ثقته وهم وسيلتها وعمادها في سياسة أمورها وتدير شؤونها (٧٨) .

أما السنة الشريفة فنراها تأتي مؤيدة لما ورد في القرآن الكريم من الاشارة بالشورى ، والحث على اتباعها ، لما فيه صلاح الفرد وصلاح الجماعة ، ومن السنة القولية (٧٩) نجد الرسول صلى الله عليه وسلم يقول « استعينوا على أموركم بالمشاورة » ، « وما استفتى مستفت برأيه » ، وما هلك أحد من مشورة » ، « ما تشاور قوم قط الا هدى لأرشد أمرهم » ، « ما ندم من استشار وما خاب من استشار » ، « اذا كان أمراؤكم ، وأغنياؤكم سمعاءكم ، وأمركم شورى بينكم ، فظهر الأرض خير من بطنها ، واذا كان أمراؤكم شراركم ، وأغنياؤكم بخلاءكم وأموركم الى النساء فبطن الأرض خير لكم ظهرها » .

أما السنة العملية ، فمليئة بالشواهد التي تدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان دائم التشاور مع صحبته ، يكره الاستبداد بالرأي وكثيرا ما نزل عنه حكمهم ، وإن كان في بادئ الأمر يخالف ما ذهبوا اليه ، الواقائع كثيرة في ذلك منها : استشارته صلى الله عليه وسلم لهم في اختيار المكان الذي ينزل فيه المسلمون يوم بدر ، وأخذ به رأي الحباب ابن المنذر ، واستشارته فيما يصنع بشأن من أسروا في تلك الموقعة ، فوافق على رأى أبى بكر رضى الله عنه الذى أشار حينئذ بالقضاء ومعه الكثير يؤيدون هذا رأى ما عدا عمر الذى رأى ما رآه الاكثرية ، وبعد ذلك نرى الرسول صلى الله عليه وسلم قد قبل رأى الاكثرية حين أشارت عليه بالخروج يوم أحد ، وليست هزيمة المسلمين في موقعة أحد بسبب المشورة ، ولكن بسبب تعثرهم الخطأ وشوئهم في النصر ولم تقتب بعد المعركة فكانت هزيمتهم ، يؤكد أبو هريرة رضى الله عنه أنه لم يجد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم (٨٠) ، كما يوضح لنا على

(٧٨) د. محمود حمى : نظام الحكم الاسلامى ، ص ١٥٥ .

(٧٩) فى الصحيحين ( البيهقى ومسلم ) ما عدا الحديث الأخير رواه الترمذى .

(٨٠) البيهقى .

ابن أبي طالب أهمية الشورى فيقول : « سألت يوماً رسول الله صلى الله عليه وسلم لو وقع لنا بئس حدث. ويعنى على بذلك بعد وفاة الرسول الكريم ما لم نجد له حكماً في القرآن. أو نسمح منك فيه شيئاً فماذا تفعل ؟ فقال صلى الله عليه وسلم اجتمعوا العاشرين من امتي واجعلوه بينكم شورى ولا تقضوا برأى واحد (٨١) » .

هذا المبدأ الذي يتمثل في قاعدة الشورى قد أوضحها الرسول صلى الله عليه وسلم ورسم لها الاطار الذي تسير فيه على أساس من القرآن الكريم وسنته الشريفة ، مبيناً في حالة عدم وجود ما ليس له حكماً في القرآن أو السنة ، فقد أبان ذلك بضرورة اجتماع العاشرين من أمة الاسلام ليتشاوروا فيما عن لهم ، ولا يجعلوا هذا الأمر مقصوراً على رأى واحد فقط . وبهذا فتح لنا الرسول صلى الله عليه وسلم باب الاجتهاد وعن طريق الشورى من أفاضل المسلمين وأعيدهم ، ولم يخلق عليهم باب الاجتهاد أمامهم مادامت الشورى حكمهم وهذا ما سترأه عند تناولنا لتطور النظم السياسية في الاسلام ومدى ارتباطها بالاصول القرآنية والنبوية والتزامها بمبادئ الدين .

#### • - العدل :

ان الحكم الاسلامي بين الناس يستمد اصوله من فكرة التوحيد الأمر الذي يتطلب بعد هذا أن يقوم النظام على أساس العدل .

ان العدل الذي يقوم عليه نظام الحكم الاسلامي ، ويعتبر حقا دعامة قوية من دعائمه هو العدل الميثالي (٨٢) بين الناس جميعاً مهما تختلف اجناسهم وأديانهم هو العدل الذي لا يتأثر بالقرابة أو الجاه أو السلطان ، والذي لا ينبغي أن يتأثر أيضاً بالبيض أو الكراهية أو العداوة ولا بأي عامل آخر غير ما تقدم كله .

لذلك أمر الله بالعدل ونهى عن تقيضه وهو الظلم والبغي في كثير من آياته الكريم ، متوعداً الظالمين بأشد العقاب ، ومثيباً أهل العدل بالخير والفلاح في الدنيا والآخرة ، وكذلك الأمر بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم الذي جاءت سنته الشريفة سواء كانت قولية أو عملية مطابقة تماماً لما جاء في القرآن الكريم .

(٨١) البخاري .

(٨٢) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الاسلام ، ص ١٢٤

فيقول الله تبارك وتعالى « ان الله يأمُر بالعدل والاحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون (٨٣) ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » (٨٤) ، « وإذا قُلتُم فاعملوا ولو كان ذَا قُرْبى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون » (٨٥) ، « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين أن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وأن تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا » (٨٦) ، « ولا يجرمنكم شنآن قوم إلا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله ان الله خير بما تعملون » (٨٧) .

من هذه الآيات البينات تتجلى عظمة العدالة الإسلامية التي يأمرنا فيها الله تعالى أن تعدل حتى ولو ضد أنفسنا أو أقرب الناس إلينا ، كما يحذرننا سبحانه وتعالى من الهوى الذى يبعدنا عن إقامة العدل ، فلا بد من إقامة هذا العدل مهما كانت البغضاء والشحناء بين الناس لأن إقامة مثل هذا العدل يجعل المجتمع الإسلامى مجتمعا صالحا والحكم فيه يكون رشيدا يؤدى إلى أطيب الثمرات ، بالنسبة للفرد وللجماعة ، ولهذا اختار الله محمدا صلى الله عليه وسلم لى يكون خليفته فى الأرض وليحكم بين الناس بالعدل وهذا يعنى أن الرسول صلى الله عليه وسلم مباشرته لكافة أعمال القضاء وشنونه وفقا لما أنزله الله عليه من أحكام .

من هذا العدل تبرز فكرة العدالة الإلهية ، ويتسع معناها لتشمل سائر جوانب التنظيم فى القضاء بين الناس ، أو تدبير أمور المعاش والارتزاق بينهم أو معاملة الآخرين من غير المسلمين أو فى كفاالة حقوق الرعية فى الأرض والزرع والتجارة وأنصبة المستحقين فى بيت المال وفى غير ذلك من الأمور التى تخص كل من الفرد والجماعة .

فالعدل شرعة الهيأة لا يتدخل فى تقنينها أى سلطة من ملكية أو استبدادية أو قبلية أو طبقية ، فالرعية يتساوون مع الحاكم ويستطيعون استخلاص حقوقهم منه شخصيا بحسب مستوى العدل الإسلامى وتطبيقا

• (٨٣) سورة النحل : الآية ٩٠ .

• (٨٤) سورة النساء : الآية ٥٨ .

• (٨٥) سورة الأنعام : الآية ١٥٢ .

• (٨٦) سورة النساء : الآية ١٣٥ .

• (٨٧) سورة المائدة : الآية ٨ .

لبدء العدالة الإسلامية الذي طبقه رسول الله صلى الله عليه وسلم أحسن تطبيق وخير مثال لذلك شفاعة قريش للمخزومية التي سرقت والتي حملها أسامة للرسول الكريم فقال النبي : أتشفع في حد من حدود الله ؟ ثم قام النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا أيها الناس إنما هلك الذين قبلكم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها « (٨٨) »

ويرسم الرسول صلى الله عليه وسلم صورة العدالة الإسلامية في مختلف حياتنا لتكون نبراساً في سلوكنا وحياتنا اليومية . فيقول صلى الله عليه وسلم موضعاً عمل القاضى وما يترتب عليه من جزاء « القضاء ثلاثة واحد فى الجنة واثنتان فى النار ، فاما الذى فى الجنة فرجل عرف الحق فقاضى به ، ورجل عرف الحق فجارى الحكم فهو فى النار ، ورجل قضى للناس على جهل فهو فى النار » (٨٩) .

كما يطلب الرسول صلى الله عليه وسلم من يتولى أمر القضاء ألا يحكم وهو غضبان فيقول : لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان (٩٠) كما يحذر المتخاصمين من قول الزور والبهتان لكى يتم الحكم لصالحهم فيقول : لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال وأموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه « (٩١) ، « إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلى ، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته عن بعض فاقضى له على نحو ما أسمع فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النبار فليأخذها أو ليتركها » (٩٢) . ومن هنا يتضح مسئولية المتخاصمين بأنهم استطاعوا أن يقدموا بين يدي القضاء ما يثبت لهم حقوقاً ليست لهم فتقع المسئولية على الخصم الذي سيجاسيه الله على ذلك فيما بعد .

وتتمثل لنا العدالة الإسلامية فى الحياة الاقتصادية ، فنجد الإسلام قد أبطل قوة الاستغلال وقدم حق العمل لكى يستقر المجتمع الإسلامى ، ويتحقق رفاهيته ، كقوله تعالى « كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » (٩٣) ،

(٨٨) رواه مسلم .

(٨٩) رواه أبو داود .

(٩٠) رواه مسلم .

(٩١) رواه مسلم .

(٩٢) رواه البخارى ومسلم .

(٩٣) سورة الحشر : الآية ٧ .

« وكره الاسلام كنز المال فيقول الحق تبارك وتعالى : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقوها في سبيل الله فيبشرهم بعباب اليم » (٩٤) ، كما ندد الاسلام بطغيان الفنى كقوله تعالى : « ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى (٩٥) ، كما منع الربا فى التعامل كقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون (٩٦) ، وما اوتيتم من ربا فى أموال الناس ، فلا يربو عند الله » (٩٧) .

ويقول الرسول فى ذلك الكثير : « الربا وإن كثير فإن عاقبته تصير الى قل » (٩٨) ، « درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم أشد عند الله من سنة وثلاثين زنية » (٩٩) ، « من أخذ من أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه ، ومن أخذها يريد اتلافها ، اتلفه الله عليه » (١٠٠) .

وتمتد العدالة الاسلامية الى كافة الأنشطة الحياتية للانسان فتجده الرسول صلى الله عليه وسلم ينهى عن الاستغلال فى التجارة فيقول : الفضة بالفضة مثلا بمثل وزنا بوزن ، والذهب بالذهب وزنا بوزن مثلا بمثل ، فمن زاد فهو ربا (١٠١) .

وما ينطبق على الذهب والفضة ينطبق بالتالى على جميع السلع الأخرى حتى لا يستشرى الاستغلال فيه المجتمع المسلم ، كما يحرم النبى صلى الله عليه وسلم لاحتكار بأشكاله المختلفة فيقول : لا يحتكر الا خاطيء » (١٠٢) .

كذلك بالنسبة للعمل والعمال فتطلبهم العدالة الاسلامية ، لأن الاسلام يحبذ العمل ويكره البطالة ، ويحافظ على حقوق العاملين فى المجتمع الاسلامى فيقول الله تعالى : « ولا يبخسوا الناس أشياءهم (١٠٣) » ولكن درجات مما عملوا وليوفهم أعمالهم وهم لا يظلمون » (١٠٤) .

• (٩٤) : سورة التوبة : الآية ٣٤

• (٩٥) سورة الملق : الايتان ٦ ، ٧

• (٩٦) سورة آل عمران : الآية ١٣٠

• (٩٧) سورة الروم : الآية ٣٩

• (٩٨) رواه الحاكم

• (٩٩) رواه أحمد

• (١٠٠) رواه البخارى

• (١٠١) رواه أحمد

• (١٠٢) رواه مسلم

• (١٠٣) سورة الأعراف : الآية ٨٥

• (١٠٤) سورة الأحقاف : الآية ١٩



وتأتي السنة الشريفة مؤيدة لذلك فيقول : « أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه » (١٠٥) ، « ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يديه ، وإن نبى الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يديه (١٠٦) ، « من بات كالا من عمل يده بات مغفورا له » (١٠٧) .

ويحث النبى صلى الله عليه وسلم على اتقان العمل مقابل الأجر الذى يتمتع به حتى تتحقق العدالة بين جميع الأطراف فيقول : « إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه » (١٠٨) ، « إن الله يحب العبد المحترف ، ويكره العبد البطال » (١٠٩) .

ويؤكد هذا على ما جاء به القرآن الكريم فى قوله تعالى : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » (١١٠) .

واتسعت العدالة الاسلامية فى الحياة الاقتصادية كما اسلفنا بل تراها تمنع الانسان المسلم ان يعيش بالمال الحرام والباطل بأن يتخذ سبيلا لتحقيق اهدافه سواء فى معاملته مع الآخرين أو الحكام يرشونهم - فيقول الله تعالى : «ولا تأكلوا أموالكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام» (١١١) - وفى ذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم « لعن الله الراشئ والمرتشى والرائش بينهما » (١١٢) .

أما عن الجانب الاجتماعى فى الاسلام ، نجد أن العدل هو المنظم للعلاقات والمعاملات بين أفراد جماعة المسلمين بداية بالأسرة وانتهاء بالدولة الاسلامية ، فاهتم بالأسرة اهتماما كبيرا لأن فى صالحها صلاح المجتمع وتقدم الأمة ، فشرع الزواج والطلاق ، وفرض النفقة للزوجة على الزوج وقررهما أيضا للأبناء القصر والعاجزين على والدهم ، بل أوجبها كذلك على الابن لآبيه وأمه ، كما أباح بتعدد الزواج للرجل ولكنه اشترط العدل بينه

(١٠٥) رواه البخارى .

(١٠٦) رواه البخارى

(١٠٧) رواه البخارى

(١٠٨) رواه البخارى

(١٠٩) رواه مسلم .

(١١٠) سورة التوبة : الآية ١٠٥ .

(١١١) سورة البقرة : الآية ١٨٨

(١١٢) رواه أحمد .

زوجاته ، وإن خشي ظلم احدهن فالأفضل : الزواج من واحدة . لأنه من الصعب أن يعدل الزوج بين زوجاته كقوله تعالى : فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة » (١١٣) ، وتمتد هذه العدالة الإسلامية في نظام الموارث (١١٤) .

ويمثل العدل الإسلامي في صورته الرائعة في مجال المسؤولية الفردية والجماعية ، وفي كيفية اقراره بالمساواة بين الجميع ، ومطالبته التضامن والتكاتف بين كافة الطوائف والطبقات .

وفي مجال المسؤولية الفردية والجماعية نذكر بعض الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة المؤكدة لذلك وهي :

« ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى » (١١٥) ،  
« وإن ليس للانسان الا ما سعى » (١١٦) ، « كل نفس بما كسبت رهينة » (١١٧) .

وتوضح هذه الآيات السابقة حقيقة واحدة وهي مسئولية الفرد تجاه مجتمعه ، وبالتالي تبرز المسئولية الجماعية ، لأن الانسان لا يحاسب الا ما قدمت يده ، ويسأل عما فعله هو وليس غيره (١١٨) ، وفي هذا المعنى يقول الرسول صلى الله عليه وسلم « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » (١١٩) .

وما دام الاسلام حدد المسئولية الفردية وجعل المحاسبة لما يفعله الانسان وحده دون غيره ، وغير محاسب عما اقترفه سواء فحسن الطبيعي يؤدي هذا الى مبدأ هام في المجتمع الاسلامي وهو مبدأ « المساواة » بين الناس جميعا ، فالثواب والعقاب نتيجة عمل الانسان وليس نتيجة صفة

---

(١١٣) سورة النساء : الآية ٣

(١١٤) انظر رسالتنا في الماجستير عن التنظيم السياسي للدولة العربية في الاسلام في المدينة « الباب الثاني عن « السياسة الداخلية في دولة المدينة فنجد باسهاب كل ما يتعلق بالحياة الاجتماعية وكيف أقام الاسلام يارساء قواعد العدل بينها .

(١١٥) سورة الانعام : الآية ١٦٤

(١١٦) سورة النجم : الآية ٣٩

(١١٧) سورة المدثر : الآية ٣٨

(١١٨) عباس محمود العقاد : الديمقراطية في الاسلام ، ص ٤٣ وما بعدها .

(١١٩) متفق عليه .

وتميزه ، فالناس جميعا متساوون أمام الله والتفضيل بينهم معايرة التقوى . فقط ، ولا تقنئ انسابهم اصحابها عن مسالة الله تعالى كقوله عز وجل : « يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم » (١٢٠) ، « فاذا نفخ في الصور فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خاللون » (١٢١) .

كذلك جاءت السنة الشريفة مؤكدة مبدأ المساواة بين الناس فيقول .  
صل الله عليه وسلم : « لست اغنى عنكم من الله شيئا لي عمل ولكم عملكم » (١٢٢) ، « لا فضل لعربي على أعجمي الا بالتقوى » (١٢٣) .

لهذا جاءت الدعوة الاسلامية لكافة البشر ، فكان من الطبيعي أن ينظر اليهم نظرة واحدة لا تمايز ولا تمييز الا بالتقوى والعمل الصالح .

ويترتب على السولية الفردية والمساواة مبدأ التضامن والتكاتف . بين كافة الطوائف في المجتمع الاسلامي كقوله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » (١٢٤) ، « وفي اموالهم حق للسائل والمحروم » (١٢٥) ، « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وابتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون » ، « واطفوا بهمد الله اذا عاهدتم ، ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا ، ان الله يعلم ما تفعلون » (١٢٦) .

بعد هذا العرض لنور العدالة في شتى مناحيها بالنسبة المسلمين فنرى من الضروري التحدث عن دور العدل بالنسبة لأهل النمة ، وأيضا بالنسبة للحرب والسلام .

وتتمثل العدالة الاسلامية في معاملتها لأهل النمة وهم غير المسلمين الذين يقرون بالولاء والطاعة بصرف النظر عما اذا كانوا قد ولدوا في دار

(١٢٠) سورة الحجرات : الآية ١٣ .

(١٢١) سورة المؤمنون : الآيات ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ .

(١٢٢) رواه البخارى .

(١٢٣) رواه البخارى .

(١٢٤) سورة المائدة : الآية ٢ .

(١٢٥) سورة المائدة : الآية ١٠ .

(١٢٦) سورة النحل : الآيات ٩٠ ، ٩١ .

الإسلام أو جاءوا إليها من الخارج ، فيضمن الإسلام لهم المحافظة على دياناتهم وأموالهم وأعراضهم ، وإنما ينفذ فيهم الشريعة الإسلامية ويعطيهم في قوانين البلاد الداخلية مثل ما يعطى للمسلمين من الحقوق سواء بسواء ، ويفتح لهم أبواب جميع الوظائف في البلاد في الدولة الإسلامية عدا المناصب الرئيسية ، ويجعل نصيبهم من الحرية المدنية مثل نصيب المسلمين ، ولا يجوز أن يعاملوا في الشئون الاقتصادية بما لا يعامل به المسلمون أنفسهم ، وفوق هذا فإن الإسلام ينشد العدالة للمسلمين وغير المسلمين .

ويأتي القرآن الكريم ليؤكد هذه المعاني فيقول الله تعالى : « لاتجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن » (١٢٧) ، « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلونكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين » (١٢٨) .

وتكفل لهم الإسلام بحرية العقيدة عملا يقول تعالى : « لا اكراه في الدين قل تبين الرشده من الغي » (١٢٩) ، « لو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (١٣٠) .

كما ضمن الإسلام للذمي حق الأجرة والأمان بقوله تعالى : « وان أحد من المشركين استجارك فآجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون » (١٣١) ، ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك « من أذى ذميا فانا خصمه » (١٣٢) .

كما تتمثل هذه العدالة الإسلامية في قول الرسول صلى الله عليه وسلم عندما يجعل دم الذمي تتكافأ مع دماء المؤمنين : « المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم على يد علي من سواهم » (١٣٣) . كما يؤكد هذا المعنى كل الماهدات النبوية الشريفة (١٣٤) .

(١٢٧) سورة المائدة : الآية ٤٦ .

(١٢٨) سورة المائدة : الآية ٨ .

(١٢٩) سورة البقرة : الآية ٢٥٦ .

(١٣٠) سورة يونس : الآية ٩٩ .

(١٣١) سورة التوبة : الآية ٦ .

(١٣٢) راجع هذا الحديث برواياته في كشف الغطاء للملحوني ، ج ٢ ص ٢١٨ .

(١٣٣) رواه النسائي

(١٣٤) انظر رسائلنا في المأجستير : الفصل الثالث بعنوان السياسة الخارجية

تجد ايضا من هذه الماهدات .

مما سبق يتضح لنا أن الاسلام ينشد العدالة لجميع المواطنين مسلمين وغير مسلمين في جو يسوده الحب والوثام ، ولذلك نجد فكرة المواطنة في الاسلام قد حلت مشكلة الاقلية التي يمثلها الذميون في اطار العدل الاسلامي الذي عجزت الأمم المتحضرة امامه والتي تدن في بايديولوجيات مختلفة في ايجاد حل لمثل هذه الاقليات سوى ابادتها أو نبذها .

وأما الحرب والسلام في الاسلام • فالاسلام يدعو الى السلام والمحبة ولا يقر الحرب الا ردا على الاعتداء الذي وقع على المسلمين ، أو المتوقع حدوثه من قبل الاعداء • اذن الحرب مشروعة في الاسلام لأنها حرب دفاعية وليست حربا هجومية بحيث تكون الحرب بقدر ما حصل من الهجوم كقوله تعالى : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه مثل ما اعتدى عليكم » ، ( ١٣٥ ) ، « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ، ان الله لا يحب المعتدين » ( ١٣٦ ) •

ليس معنى هذا ، أن يركن المسلمون الى الهدوء والسكينة حتى لا يطع فيهم طامع لظنه انهم ضعفاء وغير قادرين ، لهذا نجد القرآن يطالب المسلمين بأن دولتهم هي دولة الأقوياء متخذة من القوة درعا لقرار السلام وحماية الدين كقوله تعالى : « واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم » ( ١٣٧ ) ، « حرض المؤمنون على القتال » ( ١٣٨ ) •

وتأتي السنة الشريفة مواكبة لما رسمه القرآن الكريم من خطوط للجهاد فيقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله ولا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا صغيرا ولا امرأة ، ولا تفلوا ، وضمو غنائمكم واصلحوا واحسنوا فسان الله يحب المحسنين » ( ١٣٩ ) ، « رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها » ( ١٤٠ ) « من جهز غازيا في سبيل الله فقد غزا ومن خلف غازيا في أهله فقد غزا » ( ١٤١ ) •

- 
- (١٣٥) سورة البقرة : الآية ١٩٤
  - (١٣٦) سورة البقرة : الآية ١٩٠
  - (١٣٧) سورة الأنفال : الآية ٦٠
  - (١٣٨) سورة الأنفال : الآية ٦٤
  - (١٣٩) رواه أبو داود
  - (١٤٠) متفق عليه
  - (١٤١) رواه البخاري

ولم يقتصر الاسلام على هذا فقط ، وانما اشترط شرطا أساسيا في الحرب وهو اعلان الحرب حتى ولو كانت دفاعية ، لأن الاسلام يحرم المفاجأة في الحرب دون اعلان عنها كقوله تعالى : « واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين » ( ١٤٢ ) ، « واقفوا بهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها ، وقد جعلتم الله عليكم وكيلا » ( ١٤٣ ) .

وانطلاقا من هذا يقرر الاسلام احترام المعاهدات حتى تنقضى أجلها ثم اعلان الحرب .

وفي هذا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم « من كان بينه وبين قوم عهد فليشد عقده ولا يحلها حتى ينقضى أمرها ، وإن ينبذ اليهم على سواء » ( ١٤٤ ) .

كما نجد الاسلام يحترم أهل الرسائل والبرق أى السفراء أثناء الحرب فيقرر عدم قتلهم ، وفي هذا الصدد يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « اما والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكم » ( ١٤٥ ) .

ولقد استثنى الرسول صلى الله عليه وسلم في حروبه ضد أعداء المسلمين قانونا للحرب وتقليدا يتبعه كل قائم عندما يخرج للملاقاة أعداء الاسلام بعد اعلانهم بالحرب أن يسأل القيد أولا الدخول في الاسلام ، فيدفع له حريته وأرضه ويصير من المسلمين ، والأمر الثاني أن ارتضى العدو غير الاسلام ديننا ويريد أن يبقى على دينه فلا بد له من دفع الجزية ، فتقبل منه وتكف عنه وإن احتاج لمناصرة المسلمين له نصره وأزروه والثالث في حالة امتناع العدو تكون الحرب وفي هذا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « اذا لقيت عدوك فادعه أولا الى إحدى خصال ثلاث : أدعه الى الاسلام فيكون منا ، وإن أبى الا البقاء على دينه وسلطانه فأسأله الجزية ، فإن رضى ذمة الله دينه كف عن قتاله ، وإن أبى الجزية فاستمن بالله وقاتله » ( ١٤٦ ) .

---

• سورة الأنفال : الآية ٥٨

• سورة النحل : الآية ٩١

• رواه البخارى

• ( ١٤٥ ) البخارى ومسلم

• ( ١٤٦ ) رواه البخارى ومسلم ( بصرف )

ونأتى الى نقطة أخرى وهي أسرى الحرب ، وكيفية معاملتهم فيقول تبارك الله : « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى اذا اثبتوهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » (١٤٧) .

وهنا يقرن الاسلام للأسير أن ينعم بحريته سواء عن طريق المن أو عن طريق الفداء وفي هذا يقول الشافعي بأن الفداء يكون بالمال أو بأسير مثله كما تعلم في نظرية تبادل الأسرى في القانون الدولي الحديث (١٤٨) . بل تعدت هذه المعاملة الى تأكيد اطعام الأسير ورعايته وعدم امتحان كرامته فيقول تعالى : « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا » (١٤٩) ، وفي ذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم « استوصوا بالأسارى خيرا » (١٥٠) .

لذا بالإضافة الى ما أوضحناه الى من يطلب الإمان والأجارة وهذا ما يشبه في عصرنا بما يسمى بحق الجوخ السياسي .

أما توزيع الغنائم والفيء فقد حددتها الآية الكريمة في قول الله تعالى : « واغلبوا انما غنمتم من شيء فان لله خمسته وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ان كنتم آمنتم بالله » (١٥١) .

ثم جاءت السنة الشريفة وحددت أوجه الصرف التي تستغل فيها هذه الحصص من الغنيمة وعلى أى وجه يكون استغلالها (١٥٢) .

بعد أن عرضنا دستور الحرب في الاسلام في ضوء العدالة الاسلامية لم يبق أمامنا الا موقف الاسلام من طلب الصلح بين المتحاربين وإقامة السلام بين الجميع ، فنرى الاسلام يحبذ الصلح ويدعو الى السلام منعا للحروب ودرءا لشروها وآثارها وفي هذا يقول الله عز وجل « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله أنه السميع العليم » (١٥٣)

(١٤٧) سورة محمد : الآية ٤

(١٤٨) علي منصور : شريعة الله وشريعة الإنسان ، ص ٦٣ .

(١٤٩) سورة النساء : الآية ٨

(١٥٠) رواه البخاري .

(١٥١) سورة الأنفال : الآية ٦٨

(١٥٢) الرجوع الى كتاب الخراج للدكتور محمد ضياء الدين الرئيس عند طلب الإستزادة

في ذلك الموضوع ، ص ٩٠ - ٩٩

(١٥٣) سورة الأنفال : الآية ٦١

« يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين » (١٥٤) ، « ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً ، تبتغون عرض الحياة الدنيا » (١٥٤م) ، « فإن اعتزلوكم فلم يقتلواكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً » (١٥٥) . من هذه الآيات نجد القرآن الكريم يطالب المسلمين بالاستجابة إلى السلام فور أن يخرج ينجح له العدو ، لأن الإسلام جاء من أجل السلام والأمان والبناء وليس من أجل الحروب والدمار والفناء . ثم نرى بعد ذلك الرسول يقول مؤكداً هذا المعنى : « إن موجبات المغفرة بذل السلام وحسن الكلام » (١٥٦) ، « لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابوا ، ألا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم ؟ فافشوا السلام بينكم » (١٥٧) ، « السلام اسم من أسماء الله وضعه في الأرض فافشوه بينكم » (١٥٨) .

هكذا كانت الحرب الإسلامية حرباً دفاعية مقيّدة بمبادئ إنسانية رحيمة أثناء اندلاعها حتى تنتهي صلحاً أو نصراً في الأطوار الذي رسمه القرآن والسنة لأعداء المسلمين ، أما بالنسبة للطوائف الإسلامية التي تخارب بعضها بعضاً ، فإننا نجد الجواب في قوله تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ، فأصلحوا بينهما ، فإن بضت أحدهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون » (١٥٩) .

وفي هذا الاتجاه يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « إذا لقي المسلمان بسيفيهما فالتقاتل والمقتول في النار » (١٦٠) .

لهذا نرى أن دستور الحرب والسلام الذي جاء به النهج القرآني وفسرته السنة الشريفة يصلح لكل زمان ومكان لاتخاذ العدل في كل شيء معياراً لسلامة المسار الإسلامي ومن خلال دستور الحرب والسلام اقتضحت معالم العلاقات بين الدول المخالفة لدولة الإسلام فتحدت العلاقات

• (١٥٤) سورة البقرة : الآية ٢٠٨

• (١٥٤م) سورة النساء : الآية ٩٤

• (١٥٥) سورة النساء الآية ٩٠

• (١٥٦) رواه البخاري

• (١٥٧) رواه مسلم

• (١٥٨) رواه البخاري

• (١٥٩) سورة الحجرات : الآية ٩ ، ١٠

• (١٦٠) رواه البخاري



الدولية بين الأمة الاسلامية مع جيرانها سواء كانت متجاورة أو بعيدة على أساس حسن الجوار واقامة السلام والمعاملة الطيبة ، أما في حالة الاعتداء يكون الأمر ملزماً على كافة المسلمين قتالهم حتى يكفوا سواء بالصالح أو الانتصار عليهم . ولذلك تعيش الدول الاسلامية مع الدول المجاورة على البر والتقوى والعدل في المعاملة واحترام المواثيق والعهود والمعاهدات واعتبارها ملزمة للجميع يجب الوفاء بها في ضوء القرآن الكريم والسنة الشريفة كما أوضحنا .

من هذا المنطلق القرآني والنبوي ، نجد الاسلام يمثل عقيدة ونظاماً ، كما أنه يشكل البنية الأساسية للحياة الاسلامية في صورها المختلفة في إطار الحرية والعدالة والمساواة المتقيدة بتعاليم السماء والتي توارثها السنة الشريفة مفسرة لها مفصلة أيضاً لها بحيث لا تجد أي تعارض بينها بل تجدها متطابقة مع فطرة الانسان وفكرة الحق فكان النظام العام الذي يستمد حدوده من القرآن والسنة يعتبران نظاماً انسانياً بالدرجة الأولى رغم أن مصدره الهى ، ومن هنا كان الاسلام دين ودولة ولو كره المعاندون ، ومن ثم كانت الدولة الاسلامية الأولى في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم قائمة على أساس العقيدة الاسلامية المستمدة من القانون الالهى ، والذي استخلفه الله فيها ليحكم بما أراه الله تعالى ، وهى بذلك تكون دولة اسلامية مختلفة تماماً عن الدولة الثيوقراطية بمفهومها الغربى الذى يتخذ الدين للسيطرة والاستبدادية على مقومات الشعب ، كما أنها ليست أيضاً دولة المدينة عند الاغريق التى تفرق بين مواطنيها من سادة وعبيد ولا هى كذلك الدولة القومية التى تقوم على العنصرية والاقليمية والقومية الضيقة ، ولا هى كذلك الامبراطورية المستبدة التى تريد التوسع على حساب غيرها من الدول ، ولما هى - أى دولة الاسلام - هى كيان مستقل بذاته وحكومته مقيدة بالشريعة الاسلامية أو القانون الالهى ، لا تحيد عنه قيد أنملة ، وبالحاكم فيها مستخلف ليحكم بما أنزل الله تعالى ليتحقق العدل الاجتماعى والمساواة بين الجميع ، لأن الدين الاسلامى قد جاء للناس كافة والذي أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم - من عند ربه سبحانه وتعالى مبشراً بنذره وإهداءاً وهدىً للعالمين .

## ثانياً : الأخلاق في الاسلام

فقد سبق لنا أن أكدنا على ضرورة العودة في كل مجال إسلامي إلى المبادئ الأولى المطهرة أي القرآن الكريم والسنة الحيدة ، كان هذا شأننا في دراسة الدولة الإسلامية في بداية هذا الفصل ، وكذلك فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية وهكذا نعتقد أنه يصبح حديثنا - عن الأصول والجذور الأولى للسياسة والأخلاق في الإسلام - جلياً واضحاً بحيث تكون المقارنة بين أصول كاساس ومعيار للحكم مقارنة بما تم انجازه من تطبيقات سياسية خلال مراحل تطور التاريخ السياسي في الإسلام حتى عصرنا هذا .

تتميز قواعد الأخلاق في الإسلام بمسايرتها للظفرة ، وباتفاقها مع العقول السليمة ، وبحقيقتها لخير الفرد والجماعة بأن تكون العلاقات القائمة بين الفرد وبين أفراد مجتمعه علاقة أخوة ومحبة وسلام وذلك فإن ما يناله أحدهم من خير أو شر فهو عائد إليه ، ومن ثم فواجب الفرد هو رعاية حقوق الآخرين والحفاظ على أموالهم ، وضون أعراضهم وصده الشر عنهم ، متعاوناً معهم على البر .

وعلى هذا فقد جاء الإسلام بقواعد عامة أخلاقية تصلح لكل زمان ومكان ، لم يتركها لنوازع الفكر الإنساني يضعها كيف ومتى شاء أو يعمل على نسخ ما أتى به من مبادئ اليوم بعد أن قررها بالأمس أو ينسخ غداً ما قرره اليوم من هذه المبادئ الأخلاقية الوضعية التي تتسم بعدم ثباتها حسبما يراه النظام السياسي الوضعي . وهذا عكس الأخلاق الإسلامية المتسمة بالثبات والدوام ، فلا يخضع لنسخ أو تبديل أو تغيير لأنها تستمد هذا الثبات والدوام من الكتاب والسنة ، ولهذا كان سلوك الفرد المسلم مرتبطاً بالأخلاق إما ارتباطاً حيث نرى أن سلوك المرء أثر من آثار أخلاقه ، فبإزاء الأخلاق الإسلامية التي تنبئ عن الرذائل وتحض على الفضائل ، مستندة إلى مبدأ قرآني عام هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، هذا المبدأ الأساسي . في حياة الأمة الإسلامية يتضمن معنى سياسياً وفي نفس الوقت يحمل بين طياته المعنى الأخلاقي ومن هنا كانت السياسة في الإسلام مرتبطة بالأخلاق وما يحدث من تجاوزات ينشئ لها الجبين في الدول الإسلامية ، فالعيب في القائمين على شئون هذه الدول الإسلامية وليس العيب في الإسلام - كدين ودولة - الذي يجمع بين رحبائه الواسعة كل ما تحتاج إليه الجماعة الإسلامية في شتى النواحي من اجتماعية وميانية واقتصادية وحربية تتخللها القيم الأخلاقية الإسلامية التي تسمو بالإنسانية جمعاء .

هذا بالإضافة الى أن الأخلاق الإسلامية تعتبر عاملا هاما في توحيد  
شعائر المسلمين وسلوكهم في بقاع الأرض قاطبة ، فلا يمكن أن يكون  
لشعب إسلامي أخلاق مغايرة لشعب إسلامي في بلد إسلامي آخر ، فالأخلاق  
الإسلامية واحدة في العالم الإسلامي حيث تستند الى القرآن والسنة •

اذن لاغربة أن الأخلاق الإسلامية تحتل مكانة هامة في حياة  
المسلمين ، لأن قواعد الأخلاق الإسلامية تتميز عن غيرها لاقتنائها دائما  
بأمر التكليف حيث ترى اقتران أمر التكليف في كثير من آيات القرآن  
الكريم بالأمر بالفضائل الخلقية ، كالبر والتعاون والمودة والأمانة  
وأمثالها (١٦١) •

وفي هذا يقول الله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم واقبلوا الخير  
لعلكم تفلحون » (١٦٢) •

« يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف ، وأنه عن المنكر وأصبر على  
ما أصابك ان ذلك من عزم الأمور ، ولا تصغر خدك للناس ولا تمشي في  
الأرض مرحا ، ان الله لا يحب كل مختال فخور ، واقصد في مشيك ،  
وأغضض من صوتك ان أنكر الأصوات لصوت الحمير » (١٦٣) •

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

« اتق الله حيثما كنت ، واتبع السيئة بالمسنة تمحها ، وخالف  
الناسي بخلق حسن » (١٦٤) •  
« انما يبعث لأتكم مكارم الأخلاق » (١٦٥) •

« والذي نفسي بيدي لتأمرن المعروف ، ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن  
الله أن يبعث عليكم عذابا من عنده ، ثم لتدعنه ، ولا يستجاب لكم » (١٦٦) •

(١٦١) أبو الوفاء صطفى المرافى : السلوك الخلقى الاجتماعى فى الإسلام ص ١٤  
- سلسلة دراسات فى الإسلام يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ، العدد ٦٩ •

- (١٦٢) سورة الحج : الآية ٧٧
- (١٦٣) سورة لقمان : الآية ١٦ - ١٩
- (١٦٤) رول أخمد الترمذى •
- (١٦٥) رول مالك فى الموطأ •
- (١٦٦) رول البخارى •

وربما يبدو هذا التساؤل الآن الى أى مدى ارتبطت الأخلاق الإسلامية بالقرآن والسنة إبان عصور الحكم الإسلامي المختلفة حتى اليوم ؟ والاجابة على هذا التساؤل سنجده ان شاء الله فى ثنايا عرضنا لهذه الموضوع . فالمحديث عن الأخلاق فى الاسلام يجب أن يتناول فى ثلاثة ميادين هى : (١٦٧) •

#### ١ - ميدان الفلسفة التقليدية Classical philosophy

حيث تذكر المقدمات ، تليها التعريفات والتحليلات والتوضيحات ، وتقسيم الفضائل والنفس ، وحظ هذه من تلك ، مع بعض المباحث العامة حول السعادة والخير الى آخر هذه المشاكل الأخلاقية ، ويمثل هذا الاتجاه الكندي والفارابى والرازى وابن مسكويه ، وان رشد وهؤلاء جميعا قد اعتمدوا على الفلسفة اليونانية أو الأفلاطونية المحدثة محاولين التوفيق بين الدين والفلسفة أى بين النقل والعقل ، وقد سبق لنا فى الفصل الثانى من هذا البحث أن قدمنا بعضهم أمثال الكندي والفارابى وابن مسكويه ، واقتصرت دراساتهم على المجال النظرى •

٢ - ميدان « علم الكلام Theology » وهو الميدان الذى يتخذ عقيدة التوحيد نقطة البدء ثم ينشدها لها الأدلة العقلية دفاعا عنها ودحضاً لآراء خصومها ، وانصببت هذه الدراسة فى أغلبها على الجانب النظرى أيضاً ، ونجد هذا الميدان يتعرض لمشكلات أخلاقية مثل مشكلة الخير والاختيار والخير والحسن والقيم ويمثل هذا الاتجاه المتكلمون نذكر منهم الماتريدى والأشعرى والنظام والجاحظ والخياط والاسفراينى والشهرستانى والبغدادى والغزالى والنسفى وغيرهم ، سبق أن عرضنا لبعض هؤلاء فى الفصل الثانى •

٣ - ميدان التصوف Asceticism (١٦٨) حيث نجد الترابط بين التصوف والأخلاق من حيث القول ومن حيث العمل ، فالحياة الصوفية تقوم على مقومات أخلاقية ثابتة تتناسب مع سائر المستويات التى تخوضها التجربة الصوفية ، ومن ثم لم تقتصر الصوفية على الأخلاق فى جانبها النظرى فقط بل تعدته الى التجربة العملية • فالتصوف عمل وتجربة وحياة قبل أن يكون قولاً وحديثاً وفلسفة يقول القشيري : « التصوف

(١٦٧) د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، ص ٢٩ •  
وأيضا انظر نشأة الفكر الإسلامى ( ٣ أجزاء ) للدكتور على سامى النشار ، طراز المعارف البابلية ، عام ١٩٨٠ ، الطبعة الرابعة •

(١٦٨) والتصوف فى اللغة الانجليزية أكثر من مرادف غير الذى ذكرناه : ومما Theosophy • Mysticism

هو السخول في كل خلق سنئ ، والخروج من خلق دنئ ٠٠٠٠ كما أنه  
أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من قوم كرام ٠٠٠٠ وأنه خلق فمن  
زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في التصوف » (١٦٩) •

وعلى هذا فالصوفي يعيش في سمو أخلاقي وسلوكي ليكسب رضا  
الله تعالى ولحصل على السعادة المنشودة ، وفي هذا يقول التستري  
« من لم يدخل فيما بينه وبين الله على مكارم الأخلاق ، لم يتهن بعيشه  
في دنياه وآخرته » (١٧٠) •

ان الصوفية وتعلمها لا تغنى المرء عن العمل بها وبطبيعتها في كافة  
أموره وهذا ما يؤكده الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » •

وحين نعرض للأخلاق الصوفية فإنها تحتاج الى بحث متكامل ضخم  
وانما سنكتفى بالإشارة الى بعض المبادئ الأخلاقية العامة في التصوف  
وهي : (١٧١) •

( أ ) تهتم الصوفية بالحياة الباطنية للإنسان ، لأن صلاح الباطن  
هو صلاح للظاهر •

(ب) تعتبر الصوفية الفضائل صورة نوعية للإرادة مثالها في  
الصفات الالهية ، حيث أن المعرفة النظرية للتصوف لا تكفى في التحول  
النفسي وأنه لابد من تطابق الإرادة والعزيمة مع المعرفة ، لأن الإرادة  
تمثل العنصر الحركي في الطريق الصوفي – هذه الإرادة تقف من الله  
عز وجل موقف الخضوع والاستسلام ، ولكنها بالنسبة لطاعته في خلقه –  
أي تنفيذ أحكامه تعالى على الصعيدين الفردي والاجتماعي – تعتبر أساسا  
متينا لا غنى عنه ، مما يجعل الأمة الإسلامية تحتل المكانة اللائقة والسامقة  
– كسابق عهدها – في أيامنا الحاضرة •

بعد ذلك يكون مجال عرضنا للأخلاق في الإسلام بصفة عامة عن  
الآزام الخلقية في الإسلام ، حيث أن أخلاقية الإسلام تعني إرساء القيم

---

(١٦٩) القشيري : الرسالة ص ٢١٧ ، ٢١٨ •

(١٧٠) سهل التستري : رسالة الخروف ، ص ٢٨ •

(١٧١) لمن يريد الاستشارة والاطلاع على مخرج الرسالة النفسية للأستاذ د. وروحه  
الطالين للزغال ، والكشكول للماميل ، والزوايا للمحاسبين والصوف طريفا وتبزيلا ومطهبا  
للدكتور محمد كمال جعفر •

الانسانية الرفيعة في كل نواحي الحياة من اجتماعية واقتصادية وسياسية  
ونسليمية وحربية .

### أولا : الالتزام الأخلاقي ومصدره في الاسلام :

الأمر الذي لا شك فيه إن أي عمل انساني في الاسلام لابد أن  
يكون مقسما بطابعه الأخلاقي اذ نرى أن « الواجب » يقوم على فكرة  
« القيمة » التي تستمد منها « مثل أعلى » وأن « العقل » « الوحي »  
يظهران لتلك الحقيقة الأساسية التي تعتبر المصدر للالتزام الخلقي .

والالتزام الخلقي في الاسلام ، الزام اختياري غير قهري ، لأن الالتزام  
عندما يصبح قهرا وقصرا ، نجده يفقد صفته الأخلاقية ، وعندما تحركه  
العاطفة . يصبح كل خضوع لهذا الالتزام لا مسوغ له ، لأنه صادر عن  
نوع من الارهاب ، الفردي أو الجماعي .

ولذلك فالالتزام الخلقي في الاسلام اختياري - عكس الالتزام الخلقي  
في المذاهب الوضعية التي تلونه بصيغتها ، بمعنى أن في الإنسان - من  
حيث كونه فاعلا عنصر عقلي أعني : عنصرا أخلاقيا بالمعنى الحق ، بينما  
في الأمر الخلقي عنصر آخر يتمثل في العقل والحرية والمشروعية (١٧٢)  
ومن ثم فاننا نرى القرآن الكريم يقف دائما لمعنيين خطيرين للأخلاق  
الاسلامية ويتصدى لهما هما :

١ - اتباع الهوى دون تفكير كقوله تعالى : « يا داود انا جعلناك  
خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن  
مسبيل الله » (١٧٣) .

٢ - والانقياد الأعمى كقوله تعالى : « وكذلك ما أرسلنا من قبلك  
في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم  
مقتدون » (١٧٤) ، « واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع  
آباءنا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » (١٧٥) .

والعقل هو وحده اذن مصدر الالتزام الخلقي في الاسلام وهو

---

(١٧٢) د. محمد عبد الله دواز : دستور الأخلاق في القرآن ، ص ٢٥ .

(١٧٣) سورة ص : الآية ٣٦ .

(١٧٤) سورة الزمر : الآية ٢٣ .

(١٧٥) سورة البقرة : الآية ١٧٠ .

«الجانب المضيء من النفس المسيطرة على أفعالنا الدنيوية ، حيث إن الله تعالى قد علمنا في كتابه الكريم أن النفس الانسانية قد تلقت في تكوينها الأولى الاحساس بالخير وبالشر كقوله تعالى : « ونفس وما سواها ، فآلهمها فجورها وتقواها » (١٧٦) ، كما وهب الله تعالى الانسان ملكة اللغة والحواس الظاهرة ، فانه زوده أيضا ببصيرة أخلاقية (١٧٧) كقوله تعالى : « بل الانسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره » (١٧٨) .

ولقد هدى الله تعالى الانسان طريقى الخير والشر أو الفضيلة والذيلة فيقول تبارك اسمه : « وهديناه النجدين » (١٧٩) ، ولكن قيمة الأخلاقية الاسلامية هي في التحكم في أهوائها والسيطرة عليها كما أشرنا ، ومن هنا أوضح لنا الله تعالى قدرة الانسان على التغلب على أهوائه كقوله تعالى : « وأما من خاف مقام ربه ، ونهى النفس عن الهوى ، فإن الجنة هي المأوى » (١٨٠) .

ويقول الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم في ذلك : اذا أراد الله بعبده خيرا جعل له واعظا من نفسه ، يأمره وينهاه (١٨١) .

اذن فالأمر اختيار حر دنيوى لا علوى ، وهو يرجع الى استخدامنا الحسن أو السيئ للملكات العليا وهي ملكات يزكى تنقيفها النفس كما يدسبها ويطمسها افعالها » (١٨٢) ، كقوله تعالى : « قد أفلح من زكاه وقد خاب من دساها » (١٨٣) .

والحق كما يقول الدكتور دراز (١٨٤) « ان القرآن لم يقتصر على الملكات العقلية وحدها ، فلقد عني في الوقت نفسه بإيقاظ أشرف مشاعرنا وأزكأها ، بيد أنه لم يحرك هذه المشاعر الا تحت رقابة عقلنا ، فهو يتوجه إلينا دائما ، أعنى يتوجه الى ذلك الجانب المضيء من أنفسنا الى ملكتنا

---

(١٧٦) سورة الشمس : الآيتان ٧ ، ٨

(١٧٧) د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن ، ص ٢٧ .

(١٧٨) سورة القيامة : الآية ١٤ .

(١٧٩) سورة البلد : الآية ١٠ .

(١٨٠) سورة التازعات : الآية ٤٠ .

(١٨١) الديلمى ... مستند الفردوس ، ذكر السيوطى في الجامع الصغير ١٧/١ .

(١٨٢) د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن ، ص ٢٩ .

(١٨٣) سورة الشمس : الآيتان ١٠ ، ١١ .

(١٨٤) دستور الأخلاق في القرآن ، ص ٢٩-٣٠ .

القادرة على أن تفهم ، وأن تقدر في كل شيء ما يضر وما ينفع وأن تقوم  
القيم المختلفة « أى أن العقل لا يقتصر على النصيح والارشاد فحسب ،  
بل يأمرنا بأن نفعل أو لا نفعل » .

ومن ثم نجد القرآن الكريم يحرك فينا المشاعر السامية والأحاسيس  
النبيلة ليدعم واجباتنا الاجتماعية تجاه الغير - بمعناه الواسع لكلمة مجتمع  
ألا وهو الشعور بالاخوة الانسانية كقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا  
كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا  
ايحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه واتقوا الله ان الله تواب  
رحيم ، يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل  
لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم » (١٨٥) ، « يا أيها الناس اتقوا ربكم  
الذي خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا  
ونساء ، واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام ان الله كان عليكم  
رقيبا » (١٨٦) .

هكذا نرى الأخلاق الاسلامية تربية للفرد المسلم في حياته وعلاقاته  
مع الآخرين ، ومن الأفراد المسلمين يتكون المجتمع الاسلامى الذى صلح  
فيه الفرد ، صلحت فيه الجماعة الاسلامية .

ومن ثم نستطيع أن نخلص الى أن الانسان يملك في غيبة أى تعليم  
ايجابى ، كل الوسائل الضرورية - العقلية والعاطفية - لكى يميز ما يفعل  
وما يدع ، وبذلك يكون التشريع للخير وللشر أحد شئوننا نحن .

ولا يمكن أن يترك التشريع الانسانى في أى مجال سواء كان أخلاقيا  
أو اجتماعيا أو سياسيا أو اقتصاديا لوجهة النظر الانسانية فقط وأن  
يهتم بضميره الفردى دون تناوله وجهة الشئ في ذاته لفسد الأمر ،  
وأصبح الانسان متحيرا لا يفعل شيئا لأن نوره الفطرى غلفه الهوى وأفسدته  
العادات فكان من الضروري لقواعد عامة ومبادئ مطلقة تصلح لكل زمان  
ومكان تكون السياج الذى يحميه ، حتى لا يخلى مكانه تدريجيا للأوامر  
وضروب الشك والضلال . فلا يمكن أن يكون العقل معصوما كما يعتقد  
المقلدون من المتكلمين ، حيث لو ترك لكل أمرئ أن ينظم أموره الدنيوية  
المختلفة فانه يبقى متحيرا لا يفعل شيئا أو يلجأ الى كل ضرب من ضروب  
التخيل والإعتساف .

---

(١٨٥) سورة الحجرات : الآيات ٩٢ ، ٩٣ .

(١٨٦) سورة النساء : الآية ١ / ٢٥ .



لهذا نجد القرآن الكريم والسنة النبوية تعطينا الاجابة الشافية  
التي تفرض نفسها ، اذ لا يعرف أحد جوهر النفس وشريعة سعدها  
وكمالها مع الصلاحية الكاملة والبصيرة النافذة غير خالق وجودها ذاته  
كقوله تعالى : ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » (١٨٧) .

من هنا لابد من نور الوحي وحله الذي يحل محل النور الفطري ،  
ذلك أن الشرع الالهي الايجابي هو الذي يجب أن يستمر ، ويكمل  
الشرع الأخلاقي الفطري . ولهذا نجد العقل والنقل يسيران جنبا الى جنب  
في القرآن الكريم . وليس معنى هذا أنهما مصدرين مختلفين للالتزام  
الخلقي ولكنهما مستويين لمصدر واحد ، أقربهما الى الناس هو أقلهما  
نقاء ، وذلك أن هذا النور المكمل ليس قريب المنال ولا سلطان له علينا  
وليس له معنى أخلاقي الا من خلال ضميرنا الفردي وشرطه أن يعترف  
به ، فمن يد هذا الضمير نتيقي في كل حال الأمر المباشر وعقلنا هو الذي  
يأمرنا ، أن نخضع للعقل الالهي ومن هنا استطاع الغزالي أن يقول :  
« صار واجبا بالايجاب حديث محض فان الأغرض لنا أجلا وعاجلا في  
فعله وتركه ، فلا معنى لاشتغالنا به أوجبه علينا غيرنا أو لم  
يوجبه » (١٨٨) .

من هنا يتضح لنا أن النورين الفطري والموحي ينبثقان من مصدر  
واحد فمحسب ، فيجب أن يخرج أخيرا بأن الله سبحانه وتعالى هو الذي  
يرشدنا دائما الى واجبنا ما ظهر منها ، وما بطن .

ورغم تعدد مصادر الشريعة الاسلامية متمثلة في القرآن الكريم  
والسنة الجيدة والاجماع والقياس فاننا ينبغي أن نذكر أنه لا يوجد  
سوى سلطة تشريعية واحدة هو الله سبحانه وتعالى ، والقرآن ذاته لا يفتأ  
أن يؤكد لنا هذه الفكرة في كثير من آياته ، في قوله تعالى : « ان الحكم  
الا لله » (١٨٩) ، « الا له الحكم » (١٩٠) ، « والله يحكم لا معقب  
لحكمه » (١٩١) . وما الرسول صلى الله عليه وسلم الا أول خاضع  
لشرع الله وأول من يطبقه ليكون لنا القدوة الحسنة ، وبالتالي اذا لم  
يبد الحكم في نص الكتاب والسنة ، فإن الاجماع يأتي دوره محاولا ادراك  
هذا الحكم في فحوى مجموعهما ، وأيضا بالنسبة للقياس الذي يحاول

---

(١٨٧) سورة الملك : الآية ١٤ .

(١٨٨) الغزالي : احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٤ .

(١٨٩) سورة الأنعام : الآية ٥٧ ، وانظر ايضا : يوسف : الآية ٤٠ .

(١٩٠) سورة الأنعام : الآية ٦٢ .

(١٩١) سورة الرعد : الآية ٤١ .

أن يكشف عن هذا الحكم أيضا في روح نص الكتاب أو السنة ، وفي مفهومهما العميق .

من هذا المنطلق يكون جميع مصادر الشرع الإيجابي يرد الى مصدر وحيد ، وتكون جميع الأوامر الى أمر واحد ظاهر أو باطن هو الله سبحانه وتعالى . وليس معنى هذا الأمر الإلهي سلطة مطلقة مكتفية بنفسها لكي تكون في أعيننا أساسا لسلطان الواجب بل أن هذا الأمر الإلهي قد ارتبط بالقيمة الأخلاقية التي تعد أساسه والآيات القرآنية الآتية خير شاهد على ذلك :

« وان امرأة خافت من بعلها نشوزا أو اعراضا فلا جناح عليها أن يصالحا بينهما صلحا والصلح خير » (١٩٢) .

هكذا ارتبط أمر الصلح بقيمة أخلاقية تدعونا أن نعمل على الصلح ولو كان في غير صالحنا لأن في الصلح الخير .

ويقول تعالى : « وأوفوا الكيل إذا كنتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلا » (١٩٣) .

ومن هذه الآية الكريمة يأمر الله بأن نوفي الكيل ونزن بالميزان العادل لأنه خير وأحسن عاقبة - وهكذا نرى الطريقة التي يأمرنا الله بها دائما مقترنة بالقيمة الأخلاقية ، فضلا عن المبدأ الأساسي الذي صدرت عنه الشريعة الإلهية مبدأ متسما بالعدل والاحسان والخير والجمال كقوله تعالى « ان الله لا يأمر بالفحشاء » (١٩٤) ، « ان الله يأمر بالعدل والاحسان » (١٩٥) .

وهكذا نرى أن الأمر الإلهي يرتبط بمعيار آخر هو كيفية العمل وقيمته الذاتية ، إذن فالأمر الإلهي بتطابقه مع القيمة الأخلاقية يجعلنا نقبل الالتزام الأخلاقي باختيارنا ، لأن في فكرة القيمة يكمن المنبع الحق للالتزام .

ويتميز القانون الأخلاقي في الاسلام بالطابع الشمولي بقوله تعالى

---

(١٩٢) سورة النساء : الآية ١٢٨ .

(١٩٣) سورة الإسراء : الآية ٣٥ .

(١٩٤) سورة الأعراف : الآية ٢٨ .

(١٩٥) سورة النحل : الآية ٩٠ .

« قل يا أيها الناس انه رسول الله اليكم جميعا » (١٩٦) ، « وكذلك اذا نظرنا الى قاعدة العدالة أو الفضيلة بعامة ، فانه يجب على الفرد أن يطبقها على نسق واحد سواء أكان تطبيقه لها على نفسه أم على الآخرين كقوله تعالى : « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم » (١٩٦م) .

وليس شمول القانون الأخلاقي في الاسلام يعنى الضرورة المطلقة وانما يعنى أن الواجب لا يفرض على الانسان الا اذا كان ممكنا ، ولكنه ضرورى بمعنى أنه لا ينبغى أن يتحنى أمام حالاتنا الذاتية ولا أمام مصالحنا الشخصية .

والى جانب الشمول في الالتزام الأخلاقي نجد أيضا امكان العمل شرط أساسى كقوله تعالى : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » (١٩٦م) ثم نأتى بعد ذلك الى خاصية أخرى في الالتزام الأخلاقي وهو اليسر العمل بمعنى اقصاء كل ما لا يمكن أن يخضع خضوعا مباشرا أو غير مباشر

لقدرتنا كقوله تعالى : يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (١٩٧) وأخيرا نرى تحديد الواجبات وتدرجها في الأخلاق الاسلامية ، حيث نجد أن الالتزام الأخلاقي قد جاء في القرآن الكريم مشروطا بامرین :

١ - أن النشاط الذى يستهدفه يجب أن يكون يسيرا على الطبيعة الانسانية بعامة أى خاضعا لإرادة الانسان .

٢ - أن يكون هذا النشاط يسيرا في واقع الحياة المحسوسة أى يمكن ممارسته وغير استبدادى .

وليس هذا هو كل شيء ، إذ أنه لا يكفي حتى ونحن في نطاق الخير الأخلاقي أن يوصف نشاط بأنه ممكن وعملى ليدخل في اعداد الواجبات فسوف نصادف هنا سلما من القيم الايجابية والسلبية ، رتبتم بعلم وتنوعت في وفرة .

ولو أننا بداية نحينا جانب الواجبات الأولية المحددة التي لا تؤدي تطبيقها الى أدنى لبس مثل : لا تكذب أو الأمانة ... الخ يبقى أمام الفضيلة المبدعة والبناء ميدان النشاط متراحب ، يضم عددا لا ينتهى من الدرجات كلها ممكنة وعملية فهو يجب استيعابها ؟ أو أنه يكفي الأخذ ببعضها ؟ بعبارة أخرى هل الخير والواجب فكرتان متطابقتان ؟

١ - (١٩٦م) سورة الاعراف : الآية ١٥٨ .

٢ - (١٩٦م) سورة البقرة : الآية ٢٨٠ .

٣ - (١٩٦م) سورة البقرة : الآية ٢٨٦ .

٤ - (١٩٧م) سورة البقرة : الآية ١٨٥ .

وهل لا يوجد فوق السلوك الملزم بشكل صارم درجات يتزايد استحقاقها للثواب ، ويصبح تجاوزها دون ارتكاب موقف غير أخلاقي ؟

إن رجوعنا الى الضمائر الفردية سوف يصطلم بأن كل الناس ليس لديهم نفس القدر من التشدد ، ولا نفس الطقة الأخلاقية ، ويترتب على ذلك أن التنوع في الاجابات يرينا كثيرا من الاتجاهات المتعارضة فعلى حين أن الأنفس ذات العزيمة القوية (١٩٨) تجعل واجباتها في أعلى درجات الكمال الممكن وبذلك يتطابق المفهومان - الخير والواجب - بينما يتجه الكافة بعكس ذلك الى ما هو أقل وأدنى ، ليحددوا الواجب على أنه الحد الأدنى من النزعة الانسانية وحسن المعاشرة .

ولما كان الانسان عبارة عن تركيب من العلاقات الحيوية والشخصية والأسرية والاجتماعية والانسانية والالهية في نظام دقيق مترابط قابل للتطور والتقدم ، وليس من الممكن أن نفعل أى واحد من هذه العناصر دون أن يحدث خلل في هذا التناسب الفريد الذى أبدع فيه الانسان .

ومن هنا كانت التربية للانسان ككل من جميع الجوانب الى مستوى معين أى تمارس النفس الانسانية كل القيم قبل أن تخصص فى واحدة من بينها ، ذلكم هو المفهوم الاسلامي للواجب الذى يؤكده قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان لربك عليك حقا ، ولنفسك عليك حقا ولاهلك عليك حقا فاعط كل ذى حق حقه » (١٩٩) .

ومن هنا عرف المسلم ضمنا أن فكرة الخير يجب أن تتضمن قيمتين مختلفتين : حد أدنى الزاميا ، وضافة أكثر اغراء بالثواب ماعدا الواجب المطلق الذى لا يتضمن تقييدا أو تحديدا أى الايمان . ولكن حديثنا مقصورا على الأخلاق الاسلامية التى نجد فى كل عمل منها درجتين من الخير ، ويعطى لكل منهما علامات مميزة ، ومحددة بدرجة كافية : الحد الأدنى الذى لا يهبط العمل فيه دونه ، الا اذا أخل بالواجب ، ثم ما يعلو فوق ذلك دون تجاوز للحد الأقصى وبعبارة أخرى : الخير الالزامي ، والخير المرغوب فيه ، ومعنى ذلك بالنسبة الى ما سبق أن ما وصف بأنه ضرورة صارمة يمثل مشاركة جوهرية فى كل قيمة مثال ذلك شهر رمضان يعتبر شهر حرمان يفرض على شهواتنا وكذلك تحصيل عشر المحاصيل وجزء من أرباحها جزءا من أموالنا لتوجيهها الى الفقراء .

---

(١٩٨) الفزالي : بحياة علوم الدين ، ج ٤ ، ص ١٠٠ ، يعينا يولى عكس « أبوالمعال »  
في إرشاده انه لا توجد خطية عرضية لكل شر أخلاقي بحسب كميته . وذكر هذا الساطبي  
في المؤلفات ، ج ٣ ، ص ٢٥٣ .  
(١٩٩) رواه البخاري .

ونجد القرآن الكريم يوضح لنا في أخلاقه الإسلامية المفروض والمباح والمحرم . وهذا التدرج في القانون الأخلاقي في الإسلام يمثل المرونة في التطبيق حتى يتكيف مع الواقع المستقل عن إرادتنا وعندما يخضع التكليف للضرورة عند هذا الحد ، فيقف أمام عقبة في هذا الواقع لا تقهر مثل حالة الإنسان العاجز عن أداء واجبه العسكري أو المحروم الجائع الذي لا يستطيع أن يمتنع عن الأطعمة الفاسدة والقذرة ، هنا تصبح المسألة أساسا هي تفادي الهلكة في فضيلة واحدة على حساب فضائل أخرى تعدلها أو تفوقها أهمية . وهكذا نجد أن لطف الشريعة لم يكن الهدف منه تعليل الجهد بل إرساؤه على أساس عقلي أي عقلنته أن يصح التعبير (٢٠٠) .

### ثانيا : المسؤولية الأخلاقية في الإسلام :

والمسؤولية الأخلاقية التي سنتحدث عنها هي المسؤولية الانسانية التي نتجت عن الزام وانتهت بجزاء ، فكلما نعرف أن كل الزام تبعه بالضرورة مسؤولية ثم جزء ، بمعنى أن المسؤولية مترتبة على الزام معين وبالتالي ينتج عنه الطريقة التي تؤدي بها العمل الإلزامي حتى يتقرر الجزاء ، فما هي السلطة التي تقرر مسؤولية الإنسان عن عمله ؟ .

بداية نقرر أن السلطة هي التي يصدر عنها التكليف أو الأمر فإذا كان التكليف التزم به الفرد من تلقاء نفسه ولم يكلفه به أحد فإنه يصبح المسؤولية تأتية من داخله ، أما إذا كان التكليف صادرا من جماعة أخرى أو عن سلطة أعلى فإن الفرد في هاتين الحالتين مسؤوليته يتلقاها من الخارج ، وسواء كان الفرد مستولا أمام نفسه أم أمام الآخرين أم أمام الله سبحانه وتعالى فإن حكم المسؤولية يصدر دائما بواسطة نفس السلطة التي أصدرت التكليف أو الأمر أولا .

### ومن هنا نقرر أن السلطة نوعان :

- ١ - سلطة داخلية : إذا خضع الفرد لتكليف يلزم به نفسه .
- ٢ - سلطة خارجية : إذا خضع الفرد لتكليف تلقاه من جماعة أخرى أو سلطة عليا فعلا .

(٢٠٠) هـ - محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في الشريعة ، ص ٩٥ .

وعلى هذه الأساس يكون لدينا ثلاثة أنواع من المسؤولية :

١ - المسؤولية الأخلاقية المحضة .

٢ - المسؤولية الاجتماعية .

٣ - المسؤولية الدينية .

والمسئولية الأخلاقية المحضة والمسئولية الاجتماعية في الإسلام  
إنما هي مسئولية دينية بالدرجة الأولى ، حيث نجد أن كل مسئولية هي  
مسئولية أخلاقية متى ارتضايانها حتى لو حملنا إياها الغير تصبح بمجرد  
قبولنا لها مطلباً صادراً عن شخصنا ، وبالتالي فتحن المسلمين يؤمن  
بالله عز وجل رباً واحداً وسيدنا محمد رسولاً ونبياً وبالإسلام ديناً ، أى  
نلتزم بشريعة الله في معاملتنا الفردية أو الاجتماعية فتكون بذلك  
المسئولية مسئولية دينية - يختلف فيها الجزاء حسب حدوث الفعل من  
عدمه ، فلكل منها جزؤه الخاص به كما سنوضحه فيما بعد حيث يقول  
الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم  
وأنتم تعلمون » (٢٠١) .

« أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم  
لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا  
عنكم » (٢٠٢) .

« واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به إذا قلتم سمعنا  
وأطعنا واتقوا الله أن الله عليم بذات الصدور » (٢٠٣) ، « وما لكم  
لا تؤمنوا بالله والرسول يدعوكم لتؤمنوا بربكم وقد أخذ ميثاقكم أن  
كنتم مؤمنين » (٢٠٤) .

هكذا كانت المسئولية الأخلاقية في الإسلام مسئولية دينية دائماً  
يقدمها القرآن في هذه الصورة التي قدمناها في الآيات السابقة ، للإنسان  
المؤمن بالإسلام ، أما بالنسبة لغير المؤمن فتعتبر مسئولية مفروضة عليه  
من خارج ذاته ، دون أن تكون لديه مسئولية أخرى صادرة عن ضميره

---

• (٢٠١) سورة الاحقاف : الآية ٢٧

• (٢٠٢) سورة البقرة : الآية ١٨٧

• (٢٠٣) سورة المائدة : الآية ٧

• (٢٠٤) سورة الحديد : الآية ٨

الخاص ، عكس المؤمن تماما نجده لا يمكن أن توجد إحدى المسئوليتين لديه دون الأخرى ، لأن العمل الأول للامان يستلزم معرفة الله ، الجدير بالطاعة والذي هو في الوقت نفسه محبوب ومعبود .

ويمكن القول بأن المسئولية الأخلاقية بصفة عامة لابد وأن تنتهي الى نوع من المسئولية الدينية ، ومن هنا فالأخلاق الانسانية في الاسلام لابد من ارتباطها بالدين ، وبالتالي تصبح المسئولية الأخلاقية مرتبطة بالمسئولية الدينية ، ولا يمكن الفكك من اسارها - هذه الأخلاق الإسلامية لا ترى في الالتزامات الفردية ولا المؤسسات الاجتماعية قدرة على أن تكون مصادر للتكليف والمسئولية الا بواسطة نوع من تفويض السلطة الالهية .

لقد جعل الاسلام لمبادرتنا الفردية مكانا فسيحا ، وأدمجها في مجالات كثيرة بالمسئولية التي أقرتها قواعد الشرع المنزل ومثال ذلك أن المرء اذا أعطى كلمة لإنسان بعمل مشروع حتى ولو كان لقاء فانه يصبح بموجب هذه الكلمة مسئولاً تامة كقوله تعالى : « وأوفوا بالعهد بالعهد ان العهد كان مسئولاً » (٢٠٥) ، « وكقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « آية المنافق ثلاث : اذا حدث كذب ، واذا وعد أخلف ، واذا ائتمن خان » (٢٠٦) .

وبذلك يجعل الانسان نفسه مسئولاً بتدخل ارادي ، لو لم يكن لبقى حراً في أن يفعل أولاً يفعل ، والمسئولية التي يتحملها أمام الله ليست بأقل من المسئولية التي تقع عليه في أداء الواجبات الأساسية . ومن ثم فان مبدأ الالتزام الذاتي لكي يحقق العدل المنشود لابد أن يكون متوافقاً مع الخير الذي سبق إقراره شرعاً .

وكذلك الحال بالنسبة الى مسئوليتنا عن تكاليفنا وأعمالنا تجاه الآخرين مستقلة عن إرادتنا الفردية ومثال ذلك أنه ينازع حق الوالدين المقدس في احترام أولادهم وخضوعهم لهم ويقول الحق تعالى في ذلك : « وبالوالدين إحساناً ، أما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ، ولا تنهرهما ، وقل لهما قولاً كريماً واخفض لهما جناح الذل من الرحمة » (٢٠٧) .

**ولكن هذه الطاعة والخضوع للوالدين نجدها مشروطة بتكامل طفلين**

(٢٠٥) سورة الاسراء الآية ٢٤ .

(٢٠٦) رواه البخاري .

(٢٠٧) سورة الاسراء : الايتان ٢٣ ، ٢٤ .

**الخروج على الدين والكفر بالله كقوله تعالى :** « وان جاءه ذلك لتشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما » (٢٠٨) ، « وان جاءه ذلك على ان تشرك بى ما ليس له به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا » (٢٠٩) .

تلخيص من هذا بأن تكون الأوامر مشروعة لا تخالف الكتاب والسنة كقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اطيعوا لله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم مؤمنين بالله واليوم الآخر وذلك خير وأحسن تأويلا » (٢١٠) .

أما اذا كان الأمر مخالفة صريحة واضحة للقاعدة القرآنية أو النبوية فإنه يجب عدم الانصياع لهذا الأمر كقول الرسول صلى الله عليه وسلم « السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » (٢١١) .

من هذا العرض نجد التوافق التام بين واجب المواطن الصالح وواجب المسلم الصالح فكلا الواجبين ينبعان من مصدر تشريعى واحد مثال ذلك فى أن الواجب يقتضينا الوفاء بالمعقود والالتزامات تجاه الآخرين كقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » (٢١٢) ويؤكد قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « المسلمون عند شروطهم » (٢١٣) ، الموافقة للقرآن الكريم وإذا خالف شرط منها الكتاب ، فيصبح باطلا لقوله صلى الله عليه وسلم « ما كان من شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل » (٢١٤) ، كبر رفض الرسول صلى الله عليه وسلم المخالف للقواعد الشرعية فقال صلى الله عليه وسلم : « الصلح جائز بين المسلمين ، الا صلحا حرم حلالا أو أحل حراما » (٢١٥) .

ويمكننا أن نستخلص القواعد الأخلاقية القرآنية من حديث رسول

١ . (٢٠٨) سورة التكبوت : الآية ٨ .

٢ . (٢٠٩) سورة النحل : الآية ١٥ .

٣ . (٢١٠) سورة النساء : الآية ٥٩ .

٤ . (٢١١) رواه البخاري .

٥ . (٢١٢) سورة المائدة : الآية ١ .

٦ . (٢١٣) رواه البخاري .

٧ . (٢١٤) رواه البخاري .

٨ . (٢١٥) رواه ابن ماجه .



«الله صلى الله عليه وسلم الذى يقول عية : « لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق » (٢١٦) »

« هكذا تكون المسئولية شاملة لقيامها على الشرع »

### ٣ - شروط المسئولية الأخلاقية فى الاسلام :

سبق لنا أن أوضحنا أن المسئولية الأخلاقية فى الاسلام قوامها الدين الحنيف . هذه المسئولية الأخلاقية الاسلامية لم تترك على عواهنها ، بل حددت بشروط تمثلت فى الاعلام الشرعى ، والشخصية الفردية ، وارتباط النية بالإرادة ، ثم الحرية ، وسنعرض لكل منها على حده .

#### ١ - الاعلام الشرعى :

ان أول شرط للمسئولية الأخلاقية فى الاسلام هو الاعلام الشرعى بمعنى أن الله سبحانه وتعالى أوجب على نفسه أن يعلم الناس كافة قبل أن يحملهم مسئوليتهم ، لأنه سبحانه وتعالى يرى من الظلم تعذيب القرى دون أن يرسل الرسل والأنبياء لدعوة أهلها الى التقوى والمسالخ وحتى يكونوا شهداء عليهم وفى هذا يقول الحق تبارك اسمه : « من اعتدى فأنما يعتدى لنفسه ومن ضل عليها ، ولا تزنر وايزة وزر أخرى ، وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (٢١٧) ، « وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا » (٢١٨) ، « وما أهلكنا من قرية الا ولها منذرون ، ذكرى وما كنا ظالمين » (٢١٩) .

ان الحكمة الالهية اقتضت أن تعلم الأمم بواجباتها عن طريق الرسل الذين يذكرونهم دائما بففلتهم وانفاسهم فى الملذات التى أتقدهم نورهم الفطرى ، ولم يتركهم لهذا النور الفطرى وحده بل أرسل اليهم الرسل بنور الوهى المنزل حتى يعتدوا ، فان ضلوا فكان المذاب الفليط لم يمشوا دليلا على أن الله بعد ارساله الرسل اليهم مصدقا لقوله تعالى : « رسلا

• (٢١٦) رواه أحمد

• (٢١٧) سورة الاسراء : الآية ١٥

• (٢١٨) سورة القصص : الآية ٥٩

• (٢١٩) سورة القصص : الآية ٢٠٨

مبشرين ومتدربين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما » (٢٢٠) •

لهذا اقتضت العدالة الإلهية بأن توظف الضمانات الغافلة عن طريق الرسل لاعلامهم حتى يكون نتيجة هذا العلم مسئولين عما تقتضيه أيديهم حيث لا يكون الحساب على أفعالهم دون أن يكون قد علموا مسبقا أحكامها •

## ٢ - الطابع الشخصي :

وتتسم المسئولية الأخلاقية في الإسلام بسمة الشخصية الفردية المحضة التي تعتبر الشرط الثاني من شروطها • ونجد في القرآن الكريم من الآيات التي تدل على هذا الشرط الثاني وهو الطابع الشخصي للمسئولية كقوله تعالى : « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٢٢١) ، « من اعتدى فانما يعتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى » (٢٢٢) « وإن ليس للانسان إلا ما سعى » (٢٢٣) •

من هنا تبدو مسئولية كل فرد واضحة جلية عن العمل الذي يقوم به تجاه نفسه أو تجاه الغير ، وتطدحت هذه المسئولية في ضوء من تعلمه من تعليم ايجابي جاء به القرآن وأنت به السنة ، فالشرع لا يحمله تبعه عمل انسان غيره حتى لو لقن من آباءه وأجداده عادات وتعاليم فاسدة ، فانه لا يتحمل وزر ما عملوا ولكنه مسئول عن الطريقة التي استعمل بها ما تركه آباؤه وأجداده بعد أن جاءه الرسل بالهداية ، وفي هذا يقول الله تعالى : « تلك أمة قد خلت لهما ما كسبتن ولا تسألون عما كانوا يعملون » (٢٢٤) •

إن المسئولية الفردية لا تمنع الفرد أن يكون مسئولاً عن انحراف مسلك أقرانه ، فعليه أن يتدخل بجميع الوسائل المشروعة التي يطبقها ليمنعهم من التماذي في الأعمال التي تضر المجتمع الاسلامي ، وبهذا تتخول

• (٢٢٠) سورة النساء : الآية ١٦٥

• (٢٢١) سورة البقرة : الآية ٢٨٦

• (٢٢٢) سورة الاسراء : الآية ١٥

• (٢٢٣) سورة النجم : الآية ٣٩

• (٢٢٤) سورة البقرة : الآية ١٧٤ ، وفي نفس السورة الآية : ١٤٩ •

المسئولية الفردية الى مسئولية جماعية حيث أن الجماعة ماهي الا مجموعة الضمائر التي تربت في أحضان المدرسة الإسلامية الحقبة فاجدت مجتمع التكافل والتعاون والخير والسلام .

### ٣ - ارتباط النية بالعمل :

ونأتى الى الشرط الثالث فى المسئولية الأخلاقية فى الاسلام وهو الذى يتمثل فى علاقتنا بالعمل وهذه العلاقة هى علاقة ارادة بعد أن أوضحنا أن علاقتنا بالشريعة هى علاقة معرفة عن طريق لاعلام الشرعى الذى انتج الطابع الشخصى للمسئولية وبذلك تكون المسئولية الفردية مرتبطة بتوافر العلم الشرعى الذى يحدد للفرد شريعة الواجب التى ينبغى وجودها فى عقله لحظة العمل الذى ينوى القيام به .

وبداهة فان المسئولية لا تقع على العمل اللاادى للانسان من حيث افتقاره وفتقد للارادة أحد عناصر تكوين الشخصية فمثلا الذى يتعرض لحادثة ما - مستقلة عن ارادته - صادرة من قوة لا تقاوم كالتصادم أو السقوط ، فلا يمكن أن يكون مسئولا عما حدث وما ترتب عليه من آثار بالنسبة له وللآخرين .

وهنا ينبغى الإشارة الى الفعل المتولد الذى يعرفه الاسكافى بأنه « كل فعل يتبها وقوعه على الخطأ دون القصد اليه أو الارادة له » (٢٢٥) . ومن ثم فان الانسان لا يحاسب على الأفعال المتولدة ، فانها تضاف اليه على سبيل المثال لعدم استهدافها الشر أو الخطأ (٢٢٦) .

ومن ثم فان المسئولية الأخلاقية فى شرطها الثالث مرتبطة بالعمل ، حيث أن العمل هو الذى يكون القصد اليه كاملا ، بمعنى أنه العمل الذى تهدف فيه الارادة لا الى الصفات الطبيعية لموضوعه فحسب ، وإنما كذلك الى صفاته الأخلاقية على نحو ما ادركها المشرع . ويجب أن يكون العمل تصورا لدى فاعله على النحو الذى أجز به ، أو حرم ، أو أمر به ومن حيث هو كذلك . وإى اختلاف فى الرأى أو انحراف فى القصد فى صفة أو أخرى ، يخرج العمل من دائرة الملاحقة بنص الشرع ، لأنه اذا كان العمل الذى تقرر حكمه فى الشرع غير العمل الذى وقع - لم يكن لهذا

---

(٢٢٥) هذا النص ذكره الدكتور محمد على أبو ريان فى كتابه تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٢٩٤ ، دار المعرفة الجامعية ، عام ٨٠٠ هـ ط ٤ .  
(٢٢٦) أبو الحسن الأصرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٦١ .

الذى وقع أن يكون له اذن نفس الحكم ، فهو فى افتراضنا حدث حتمه خطأ لا ارادى » (٢٢٧) ، وعليه فحين نؤكد أن خطأ من هذا القبيل لا يمكن أن يكون محسوبا ، فلسنا نفعل سوى تفسير القول العام الذى جاء به القرآن الكريم نفسه حين يعلن : « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم ، ولكن ما تمسدت قلوبكم » (٢٢٨) ، « لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان » (٢٢٩) ، « لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور وحيم » (٢٣٠) .

ومن هنا يظهر دور النية فى الأخلاق الإسلامية التى تعتبر محكما للأخلاقية باعتبارها شرط صحة لعمل الفرد وفعله ، وفى هذا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « انما الأعمال بالنيات » وهذا الحديث النبوى الشريف يعنى أن الأعمال لا قيمة لها الا بنواياها ، ومن ثم فإن الأعمال لا توجد « أخلاقيا » الا بالنوايا مما يؤكد وجود النية كشرط لقيمة الفعل ، وهكذا نجد بالضرورة ارتباط العمل بالنية .

#### ٤ - الحرية :

عندما يكون المرء قد عرف الشريعة وعمل بارادة ، وعلى بصيرة من الأمر فليس معنى ذلك أنه يكون قد جمع كل شروط المسئولية فعندما يعرف المرء جيدا أن هذا العمل محرم عليه ، وأنه لا يخطئ طبيعته المادية أو طبيعته الأخلاقية ، وحين يتحتم على ارادته أن تتدخل فإنها تتناوله من نفس الجانب الذى صار به محرما . فهو اذن عمل شعورى منبثق عن نية مزدوجة — بيد أنه اذا لم تكن ارادة المرء وحدها هى التى تحدثه ، واذا لم يكن مجال اختياره الحر خاليا كصفحة بيضاء ، وكان مشغولا بقوى أخرى هى التى حددت اختياره فى اتجاه معين دون أى اتجاه آخر واذا لم يكن لارادته — وهى تواجه هذا التداخل — غير أن تتبع تيارا سبق أن خط لها — فكيف ينسب الى نفسه عملا كهذا ، لم تسهم فيه شخصيته الا فى جانب معين ؟

من هذا المنطلق — الى جانب المعرفة الشرعية والارادة — يجب أن

(٢٢٧) د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ، ص ١٧٨ .

(١٩٨) سورة الأحزاب : الآية ٥ .

(٢٢٩) سورة المائدة : الآية ٨٩ .

(٢٣٠) سورة البقرة : الآية ٢٣٥ .

نبحث عن أهمية قدرة الفرد ، وأن نقرر أن « فاعلية جهده » أي حرّيته شرط رابع في المسؤولية الأخلاقية في الاسلام .

والحرية في الاسلام تتمثل في أن المرء المسلم مطلوب منه استخداؤه قدرته على الاختيار بعد أن وضّح لنا الله تعالى منهجه في قرآنه وقام بتوضيحه الرسول صلى الله عليه وسلم حتى لا يتخذ المسلم من الحمية العلوية مهربا من المسؤولية ، لأن هذه الحمية العلوية لا تصرح إلا لأجل نوع من الفضول العقلي وبواسطته ، وما ينشأ عنه لا يهم الجانب الأخلاقي ولا الإيمان ولا التقوى .

وما يعنينا في هذا البحث هو الجانب الأخلاقي المرتبط بالسياسة ومن ثم فإن ماتهم معرفته ليس هو ما يقع في الحقيقة من مؤثرات تؤدي إلى حدوث الفعل ، ولكن ما يهمنا معرفته هو الطريقة التي يتصور بها الإنسان عمله من خلال نيته وقصده . . . . . أعني أثناء اتخاذ الإنسان قراره ، هل يكون هذا القرار غريبا عنه في الواقع بالنسبة للقضية المطروحة أمامه أو هل يكون هذا القرار موحى به أو مجل عليه أو مفروضا بوساطة قوة مختلفة لا نستطيع تحديدها ؟ وهل هو الله تعالى المحرك الأول لها ؟ لا أهمية لكل هذه التساؤلات إذ أنه مجرد ما يلجأ - في لحظة ثانية ، وثنية ثانية - إلى تبني القرار واعتياده تنفيذه فإنه يصبح بهذا متضامنا مع فاعله الحقيقي . فإذا لم يكن المرء السبب الأخلاقي للعمل في ذاته ، جوهرا ، وصفة فهو أي الإنسان يكون هذا السبب على الأقل من حيث تكييف هذه الصفة ؟ فليس يسبب أن الله ( قد أراد ) للإنسان أن « يريد » هذا أو ذلك ، أنه قد أراده في واقع الأمر ، لأنه لا يقصد مطلقا أثناء عمله أن يتخذ الله سبحانه وتعالى أداة لانجاز إرادته المقدسة مادام لا يدري عن هذه الإرادة الإلهية مقدما . ولكن - بغض النظر عن أي اعتبار آخر - يرتضى المرء فقط وبكل بساطة أن تكون عنده الإرادة في حسابه الخاص ، ويوقع به التزامه ، وهكذا يصبح الإنسان ميثولا وهو يحقق ذاته بنفسه كما يصبح مدينا منذ جعل من نفسه كفيلا وهكذا نفهم أن القرآن قد التزم أن يعلن مسئوليتنا أمام الله ، في نفس الآيات التي يبدو فيها: « من يلحق الإرادة الإنسانية بالإرادة الإلهية بصورة كاملة كقوله تعالى : « يفضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون » . . . . . »

وهذا الشرط الرابع هو « الحرية » في المسؤولية الأخلاقية في الاسلام يقتضي منا الكلام عن مشكلة الجبر والاختيار ، ولقد سبق لنا أن عرضنا هذا الموضوع بالتفصيل عند حديثنا في الفصل الثاني عن تطور الفكر السياسي والأخلاقي في الاسلام من خلال الحركة الفكرية وروادها .

**ولا ننسى أن الشروط الضرورية والكافية لمسئوليتنا أمام الله وأمام أنفسنا هي :** أن تكون على معرفة بالشرع أو القانون وأن يكون العمل شخصيا إراديا تم ادائه بحرية أى دون إكراه . ولكن بالنسبة للجمع الإسلامي فإننا نجد أن الموقف القرآني يوضح هذا الجانب الاجتماعي للمسئولية حتى كانت موجّهة نحو الناس حتى تتحدد العلاقة بين الواقع الخاضع للحكم والفرد والمسئول من نفسه ونحو الغير .

ومن ثم يتعين علينا أن نفرق في المجال القانوني بين المسئولية الإصلاحية المعروفة بالمدنية ، والمسئولية الجزائية أى العقابية والمسئولية الجزائية هي التي تظل وثيقة الصلة بالمسئولية الأخلاقية بتجديدها وقصرها على الإنسان البالغ السوي عندما يصل عن قصده ونية ، حيث اشتراط النية للصديق على الفعل بأنه أخلاقي بمعنى أن المبادئ القانونية والمبادئ الأخلاقية تسير جنبا إلى جنب ، بيد أنها تبدأ في الافتراق منذ أن يصبح الأمر متعلقا بعمل شعوري وإرادى ولكن يفتقر الى النية ، أى حين يمتد القانون على جانب منه ، وتلور الإرادة على جانب آخر بحيث أنه على الرغم من كونه من الناحية المادية يمكن اعتباره متفقا مع القانون أو مخالفا له ، فإنه لا يمكن أن يكون كذلك من حيث الروح التي تم بها ، وذلك هي حالة القتل بالخطأ أو أى حدث يتم بنية حسنة ولكنه يسبب أضرارا للآخرين . فعلى حين يعلن القانون الأخلاقي ، كما يعلن قانون العقوبات من جانب آخر أن أعماله لا تنسب إلينا الا بقدر النية التي تؤذيها بها . فإن القانون المدني يحاول أن ينفذ نوعا من الحل الوسط ، فهو وإن كان يبرئ الشخص فإنه يستخدم جزءا من ثروته لاصلاح الضرر الذي تسبب فيه كتمويض .

وهذا يجزئنا الى أن أى عمل لا يمكن أن يدخل في باب الأخلاق ما لم يكن شعوريا وإراديا وانتمت عليه النية في آن واحد . عكس القانون الاجتماعي الذي لا يتطلب مثل هذه الشروط للنهوض بالتكليف الاجتماعي وإنما يكفي أن يكون العمل مستوفيا بعض الشروط الموضوعية المتعلقة بالمكان والزمان ، والترتيبة بالكم والكيف ، حتى لو تحققت الصور الواقعية منه وحدها دون علم ، ودون إرادة ، وسواء كان نتيجة إكراه أو صلفه (٢٣١) .

وهذا هو الجانب الاجتماعي للمسئولية التي سنوضحه فيما بعد بهذا الكلام عن الجزاء .

(٢٣١) د. مصطفى عبد الله عزال : تفسير الأخلاق في القرآن ص ٢٠٩ .

## ثالثاً - الجزاء :

والجزاء هو العنصر الثالث من القانون الأخلاقي ، فكما رأينا ما أن يبدأ القانون بتوجيه دعوته الى ارادتنا الطيبة ، فانه يلزمنا بأن نستجيب لتلك الدعوة ، وبمجرد موافقتنا أو رفضنا فانما يعنى ذلك تحمل مسئوليتنا تجاهها ، وأخيراً نتيجة هذه الاستجابة ، يقوم القانون موقفنا حياله أى يجازيه .

فالجزاء إذن هو رد فعل القانون على موقفه الشخصى الخاضع لهذا القانون ، وقد رأينا أن القانون الأخلاقى مطلب لا يقاوم لأنفسنا ، وفرض صارم لضميرنا الجساعى ، وهو فى الوقت نفسه أمر مقدس لضمير الفرد فى اكمل صورة ، وأقدسها ، مما جعل للمسئولية أبعادها الثلاثة التى عرضناها آنفاً ، وبالتالي كان للجزاء ثلاثة ميادين هى (٢٣٢) :

الجزاء الأخلاقى ، الجزاء القانونى ، الجزاء الإلهى .

## ١ - الجزاء الأخلاقى :

إن الإسلام لا ينظر الى الندم فقط على أنه جزء لما يقتضيه الفرد من آثام ولكن يشترط شرطاً إيجابياً وحدد التوبة النصوح التى تستتبع بالضرورة عملية الندم .

فالندم لا ينشئ جزء ثواباً ، وإنما يكمن اعتباره تمهيد لجزاء أصلاحى إذا صدقت النية مع صاحبها وصارت الى التوبة فىكون الجزاء اصلاحى ثوابياً ، لأن الندم أثر طبيعى للصراع ، ومن درجة شدة اللوم تمكس صدق إيماننا ونقيس درجته قياساً دقيقاً ، فنحن نشعر بجسامة ذنبنا وخطورته على نحو متفاوت تبعاً لدرجة شعورنا الحى بالتكليف كقول الرسول صلى الله عليه وسلم : المؤمن يرى ذنبه فوقه كالجبل يخاف أن يقع عليه ، والمنافق يرى ذنبه كذباب مر على أنفه فاطاره (٢٣٣) ، فهنا يمكن أن نقول أن الندم وسيلة للإيمان « الأخلاقى » ولكنه ليس جزء ، أما التوبة فهى على عكس ذلك تماماً ، انها ليست اثرًا طبيعياً ، بل هى جزء أخلاقى

(٢٣٢) ٥ محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن : ص ٢٤٥ .

وما يسلما .

(٢٣٣) الترمذى : صفة القيامة باب ٤٩ .

بالمعنى الحقيقى يفترض الجهد ، انها واجب جديد يفرضه الشرع علينا على أثر تقصير فى الواجب الأولى كقوله تعالى : « وتوبوا الى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون » (٢٢٤) « يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا » (٢٣٥) ، وهذه التوبة واجب ملح وعاجل ، لأن تأجيلها يعرض صاحب الفعل الخطيئ لخطر زوال فائزتها نتيجة استمرار ارادته فى موقفها الخطيئ الذى ينشئ فى كل لحظة خطا جديدا ، ولهذا نهيها الله سبحانه وتعالى فى قرآنه الكريم بقوله : « والذين اذا فعلوا فاحشة سبحانه أو طلبوها أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ، ومن يفر الذنوب الا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون » (٢٣٦) ، وهكذا تصبح التوبة النصوح هى الواجب الذى ينحصر فى العود عن الذنب واقتراحه ثانية ، أى إيقاف الشر الذى اقترف أو الذى يوشك أن يقترب ، ولهذا نرى أن الخطيئ يمكن اصلاحه عن طريقين أحدهما تصويب الخطيئ فى العمل بإعادته على الوجه الأكمل وبطريقة مناسبة آجلا أو عاجلا كقوله تعالى : « واذكر ربك اذا نسيت » (٢٣٧) « فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر » (٢٣٨) .

والثانى اذا كان مستحيلا أن تبطل الخطيئ فى ذاته ، فمن الممكن على الأقل محو آثاره بإداء أفعال ذات طبيعة مناقضة كقوله تعالى :

« الحسنات يذهبن السيئات » (٢٣٩) ، وآخرون اعترفوا بذنوبهم ، خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله أن يتوب عليهم إن الله غفور رحيم ، خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها » (٢٤٠) .

كما يقول الدكتور دراز « إن الجزء الأخلاقى الثوابى يتمثل فى الحسنه والسيئه أى فى كسب القيمة أو خسارتها (٢٤١) كقوله تعالى :

• (٢٣٤) سورة النور : الآية ٣١ .

• (٢٣٥) سورة التحريم : الآية ٨ .

• (٢٣٦) سورة آل عمران : الآية ١٣٥ .

• (٢٣٧) سورة البقرة : الآية ١٦٠ .

• (٢٣٨) سورة البقرة : الآية ١٨٥ .

• (٢٣٩) سورة هود : الآية ١١٤ .

• (٢٤٠) سورة التوبة : الآيتان ١٠٢ ، ١٠٣ .

• (٢٤١) د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ، ص ٣٦٢ .



« كلا ان كتاب الفجار لفي سجين » (٢٤٢) ، « كلا ان كتاب الأبرار لفي عليين » (٢٤٣) .

## ٢ - الجزء القانوني :

حين تنتقل من الناحية الأخلاقية الى الناحية القانونية ، يكون الجزء الثوابي قد تقدم نصف معناه ، فهو لا يحتفظ من طابعه المزدوج - الثوابي والعقابي - سوى الطابع العقابي ، وهنا نجد الجزء يعني العقوبة بمعناها الواسع .

ان النظام العقابي في التشريع الاسلامي يتميز بمرتبتين مختلفتين هما :

الأولى تتمثل في الجزاءات التي حددها الشرع بدقة وصراحة وهي التي تعرف « بالحدود » أما الثانية فتتمثل في الجزاءات التي تترك لتقدير القاضي والتي تعرف « بالتعزيرات » .

لذلك نجد الحدود تتكفل بمجازاة عدد قليل من الجرائم هي الحراية والسرقة وشرب الخمر والزنا والقذف (٢٤٤) وما عليها فتختص بها التعزيرات فهي عقوبات لم يحددها الشرع - كما قلنا - لأعمال ممنوعة بل تركت للإجتهاد بحسب الجرم واختلاف أحواله وأحوال فاعله كما يقول القاضي أبو يعلى : « التعزير تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود » (٢٤٥) .

من هذا يتبين لنا أن عقوبة الجرائم الأساسية التي تقع في كل عصر ومجتمع والتي تتضمن انتهاكا للحقوق الانسانية أو للقيم الأخلاقية ذات الحضور اجتماعيا قد حددها الاسلام في القرآن والسنة ومن هذه الجرائم ما يعتبر فيها الحق الشخصي أو حق العباد هو الأساس أو الصفة الغالبة . ولذلك فإن العقوبة تبدل وتخفف اذا أسقط صاحب الحق حقه ، وتقلب الى تعزيز أي الى عقوبة أخف تقابل حق الله أي حق المجتمع أو الحق العام ، ويتولى حينئذ ولي الأمر - أي السلطة ذات الاختصاص -

(٢٤٢) سورة المصطفين : الآية ٧ .

(٢٤٣) سورة المصطفين : الآية ١٨ .

(٢٤٤) يمكن الرجوع الى كتب التشريع الاسلامي لمعرفة لمرة بشأن كل جريمة ومقدار عقوبتها .

(٢٤٥) القاضي أبو يعلى الحنبلي محمد : الأحكام السلطانية ، ص ٣٦٣ .

تجديد هذه العقوبة التعزيرية - مع ملاحظة أن الجرائم ما يعتبر حق الله أى الحق العام هو الأساس والصفة الغالبة ، فلا تسقط العقوبة ولا تبديل بسبب عفو صاحب الحق عن حقه وهذه الجرائم هي الزنا والقتل لأنها تستهدف الاعتداء على العرض والشرف ونظام الأسرة والزواج أما القتل والاذناء الجسدى فهي جرائم تستهدف الاعتداء على النفوس أو الحرية الشخصية ، بينما جرائم الشرف تستهدف الاعتداء على التملك والمال ، وأخيرا جريمة شرب الخمر التى تستهدف الاعتداء على العقل وسلبه مما يهدد لنشر الجرائم بصفة عامة .

هذا هو الجزء القانونى المتمثل فى الحدود ثم فى التعزيرات ، وقد شرحنا كل منهما شرحا كافيا .

### ٣ - الجزء الالهى :

أما الجزء الالهى فهو نوعان أحدهما معجل أى دنيوى والثانى مؤجل أى أخروى . فالجزء الالهى المعجل يتمثل فى معاقبة المنحرف الذى يستطيع أن يهرب من العقوبة الاجتماعية التى تمثلت فى الحدود التى جاءت فى القرآن والسنة والتى سنتها السلطة التشريعية فى ضوء العصر الذى تعيش فيه لحماية المجتمع الإسلامى ، فينصب سخط الله تعالى فى غضبه على هذا السلوك المنحرف فيترصد أصحابه حتى يروى العقاب العاجل فى هذه الدنيا كقوله تعالى : « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليهم القول فدمرناها تدميرا » (٢٤٦) « ومن يتق الله يجعل له مخرجا . . . ويرزقه من حيث لا يحتسب . . . ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا » (٢٤٧) .

هذا من جانب الجزاءات الالهية فى الدنيا ولكنها تبلى ليست شاملة كقوله تعالى : « ويعفو عن كثير » (٢٤٨) ، وأما أنها ليست كاملة كقوله تعالى : « وأما توفون أجوركم يوم القيامة » (٢٤٩) .

أما الجزء الالهى المؤجل أى الجزء فى الحياة الأخرى ، وذلك أن

• (٢٤٦) سورة الاسراء : الآية ٦٦ .

• (٢٤٧) سورة الطلاق : الآيات ٢ ، ٤٣ .

• (٢٤٨) سورة الشورى : الآية ٣٠ .

• (٢٤٩) سورة آل عمران : الآية ١٨٥ .

المدنبيين الذين يشعرون بأنهم سعلوا في حياتهم الدنيوية لن يظلوا دون عقوبة أبدا فاما أن يكون الخلق عبثا ، واما أن تكون هناك بكل تأكيد عودة للعدالة الالهية كقوله تعالى : « أفحسبتم إنما خلقناكم عبثا وانكم اليها لا ترجعون » (٢٥٠) ، « أحسب الإنسان أن يترك سدى » (٢٥١) .

ومن هنا نجد العدالة الالهية تفرق بين المؤمنين والصالحين ولكل منهم جزاؤهم في الآخرة مما يجعل العمل الدنيوي مرتبط أيضا بالجزاء الأخرى كقوله تعالى : « أم حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون » (٢٥٢) ، « أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار » (٢٥٣) ، لهذا نجد الجزاء الأخرى يتلخص في تيسير وخلق دائم في الجنة للمؤمنين والمتقين وبينما النار للمفسدين والفجار يصلون في النار الأبدية كقوله تعالى : « الذين تتوفاهم الملائكة طيبين ، يقولون سلام عليكم ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون » (٢٥٤) ، « ولو ترى اذا الظالمون في غمرات الموت ، والملائكة باسوط أيديهم اخرجوا انفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون » (٢٥٥) .

**قصارى القول ان الجزاء يتخذ ثلاثة اشكال في الاسلام :** جزاء مستمد من التشريع الاسلامي أى من الحدود التى أقامها الله على الخارجين على الشريعة ونظام المجتمع والدين وهذا الجزاء هو موضوع اختصاص الحاكم وجزاء الهى معجل للمنحرفين الذين يفتنون من توقيع الحدود عليهم بأن يعاقبهم في حياتهم بما صدر منهم من آثام . وأما الجزاء الأثير فهو جزاء الهى مؤجل يتمثل في ثواب وعقاب الآخرة ، فتكون الجنة للمؤمنين بينما تكون النار لعقوبتهم من الكفار والمجرمين .

هكذا كانت الأخلاق الاسلامية ومستظل بهذه الصورة حتى يرث الله الأرض ومن عليها لئلا تقوم على العقل والشريعة معا .

١٦٥ سورة المؤمنون : الآية ١٦٥

١٦٦ سورة القیامة : الآية ٣٦

١٦٧ سورة الجاثية : الآية ٢٩

١٦٨ سورة ص : الآية ٢٨

١٦٩ سورة النحل : الآية ٣٢

١٧٠ سورة الأنعام : الآية ٩٣

### ثالثا - تطور التنظيمات السياسية ومدى ارتباطها بالأخلاق في الإسلام

زأينا أن نظام الحكم الإسلامي في العصر النبوي وما وضعه الرسول صلى الله عليه وسلم من تطبيقات وممارسات عملية أثناء حكمه لدولة المدينة تعتبر اوصافا لن يأتون بعده لارساء الحكم الإسلامي طبقا للقرآن والسنة وسيظل هذا النظام الإسلامي في الحكم نظاما متفردا ومتميزا عن كل الأنظمة السياسية الوضعية التي تكشف في كل جوانبها عن مدى ظلم الإنسان لأخيه الإنسان - لهذا سنعرض لتطور التنظيمات السياسية في الإسلام ومدى ارتباطها بالأسس القرآنية والنبوية في ضوء اجتهادات أئمة الفكر السياسي ، حيث أن القرآن الكريم قد جاء في آياته التي تخص نظام الحكم بقواعد عامة قيام الرسول صلى الله عليه وسلم بتطبيقها أو تنفيذها في تنظيمه السياسي الأول في المدينة (٢٥٦) ، بالإضافة إلى ما يستحدثه من قول ولعل واقرار أثناء حياته المعاشة ، فكانت إضافة نبوية كريمة تعتبر المصدر الثاني بعد المصدر الأول وهو القرآن الكريم ، مما جعل الفقهاء يتمسكون بالنصوص العامة الخاصة بنظام الحكم وهي مسائل توفيقية ، ويتبعون السيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين لتكون معهم في تقديم نظرياتهم السياسية في الحكم في الاطار العقائدي الملزم لهم جميعا ، مع حريتهم في اجتهاد في الممارسة التطبيقية للتنظيم السياسي الذي يتناسب مع الفترة التي وجد فيها غير غافلين - كما قلنا - عن واقع التاريخ الإسلامي في عصر النبوة والخلفاء الراشدين ، وبذلك رأينا الثراء الفكري في نظام الحكم الإسلامي من الناحيتين السياسية والأخلاقية ومدى ارتباطه بأصوله القرآنية والنبوية ومدى انعكاس هذا الفكر السياسي والأخلاقي على تنظيماته السياسية - منذ دولة الرسول صلى الله عليه وسلم حتى يومنا هذا - كدراسة تطبيقية في الحكم الإسلامي .

بداية نرى الاتفاق معا على أن نظام الحكم الإسلامي أو النظام السياسي في الإسلام ، إنما يعني في المقام الأول مجموع المبادئ أو الأسس أو القواعد العامة التي جاء بها الإسلام في متبعيه المطهرين : القرآن الكريم والسنة الحبيدة ، ومنها استنبط مفكرو الإسلام في عصر نظام الحكم والدولة ، وذلك في مقابل نظم الحكم الأخرى التي كانت عند الفرس والروم قبل هجرة الإسلام ، وكذلك النظم التي طبقت فيما بعد في الدول غير الإسلامية

---

(٢٥٦) انظر رسالتنا في الماجستير عن التنظيم السياسي للدولة العربية الأولى في الإسلام في المدينة عام ١٩٨٠ .

حتى وقتنا الحاضر - أى نعتى لمبادئ العامة لنظام الحكم الإسلامى فى مقابل مبادئ نظم الحكم الأخرى التى تخالفها .

وثانية نأتى إلى التنظيم السياسى الذى يناسب كل عصر وظروفه فيكون مقصداً هو شكل الحكم الإسلامى ، فى اى فترة زمنية معينة حسب ظروفها وأحوالها ، ونعنى بذلك التطبيق العملى والتفصيلى لهذه المبادئ العامة التى يحتوئها النظام السياسى الإسلامى ككل .

بهذا يتحدد لنا معانى النظام السياسى الإسلامى The Islamic Political System التى تتمثل فى مجموعة المبادئ العامة التى يتضمنها الحكم الإسلامى وأسمه كنظام بوجه عام . أما التنظيم السياسى The Political Organization فإنه يعنى شكل أو صورة الحكم الإسلامى The Form of Islamic Government فى مبدئه التطبيقى والتفصيلى فى ضوء هذه المبادئ العامة للنظام السياسى الإسلامى ، وهو ما نطلق عليه - أى التنظيم السياسى - اسم الدولة The State . ومن ثم فيكون الهدف من إقامة الدولة الإسلامية هو حماية مبادئ الإسلام وخاصة عقيدة التوحيد التى هى الوسيلة الوحيدة لتحرير الإنسانية وتنفيذ شرائع الإسلام لقيام المجتمع الإنسانى على أسس العدالة والتعاون والتكافل والمثل الأخلاقية العليا .

### ضرورة قيام الدولة الإسلامية :

إن المتتبع للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية (٢٥٧) يتضح له ضرورة إقامة دولة وحكم فى الإسلام لتمثل على تنفيذ مجموع الأحكام الاجتماعية والاقتصادية والمالية والدستورية والجنائية والحربية والدولية والتعاهدية (٢٥٨) ولا يمكن أن يعقل أن يقدم الإسلام - فى قرآنه الكريم وسنته الحميدة - هذه الأحكام للدولة غير مؤمنة به ، أو غير قائمة على أساس عقيدته ومبادئه ومن ثم فلا بد لهذه الأحكام من وجود تنظيم سياسى يعمل على تنفيذها لأن مثل هذه النظرة الشاملة المتكاملة فى جميع النواحي العقائدية والأخلاقية والتشريعية ، لا يمكن تحقيقها إلا فى حدود التنظيم السياسى - أى الدولة - الذى يعتبر جزءاً منها فيفسح لها مجال الحياة ، لتحقيق رسالتها وتمنع ما يعارضها ويعوق تقدمها .

---

(٢٥٧) انظر فى هذا الفصل تلك النصوص والأحاديث تحت عنوان « مبادئ النظام السياسى فى الإسلام » ، ص ١٥٢ وما بعدها .

(٢٥٨) لمن يطلب المزيد : انظر رسالتنا فى الماجستير عن النظم الإسلامية المختلفة

## تطور التنظيمات السياسية في الإسلام :

قبل أن نعرض لتطور التنظيمات السياسية في الإسلام ، ينبغي لنا أن تقدم بإيجاز الأسس العقائدية التي يقوم عليها النظام السياسي والتي يندشق فيها مبادئ الحكم والدولة ، باعتبار الأسس العقائدية بمثابة السياج القومي الذي يضمن تنفيذ هذه المبادئ والعمل على ثباتها وبقائها بعيدة عن الأهواء ومنما للتلاعب بها .

### وبيان هذه الأسس الاعتقادية تتمثل في :

١ - البشر متساوون في نظر الشريعة الإسلامية من جهة الحقوق والواجبات ، ولا امتياز لأحد من حيث الأصل ، وإنما التمايز يأتي نتيجة الفروق الفردية من قدرة وعمل وجهد وما يستتبعه لذلك توزيع الأعمال والاختصاصات ، بالإضافة إلى أن كل واحد مسئول عن عمله ، فلا حصانة له أمام الحق الذي عليه تنفيه من هذه المسئولية ، أو تحجيه من نتائجها . فلا طبقية ولا امتيازات في الإسلام .

٢ - الخشوع لله وحده دون غيره ، ومن ثم فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم ، بين الفرد والسلطة ، بين المواطنين والدولة علاقة تنظيم ، فهو طاعة في حدود الشريعة ، وبذلك تعتبر طاعة مقيدة بحدود نظام محدد لا يستطيع أي حاكم أن يصل إلى تغييره ، لأنه نظام الهى صالح للبشر يكون حكماً بين المتنازعين .

٣ - الحاكم ليس مشرعاً ، وإنما منفذ للشريعة الإسلامية المتمثلة في النصوص القرآنية والأحاديث النبوية بالإضافة إلى النصوص الاجتهادية فينبغي لأئمة فيها ، وإذا تعددت الآراء ، فالفضل منها لا بد فيه من الشورى ، ومن ثم فالشريعة أحكام موضوعية يمكن لأي إنسان عالم الرجوع إليها - وإن كان مصدرها الأصلي الهى - حيث لا يقتصر فهمها أو تفسيرها للحكام أو طبقة خاصة من علماء الدين .

٤ - البشر جميعهم مستخلفون من الله في الأرض ، وبخاصة المسلمون مستخلفون لتحقيق رسالة الإسلام - دين الختم - ومن ثم كانت دولة الإسلام لتحقيق هذه الخلافة اسعداً للإنسانية وارضاء لله .

٥ - صلة البشر بعضهم بعضاً في العقيدة الإسلامية صلة أخوة في العقيدة والايامن فهم جميعهم عباد الله ، ومن ثم تكون صلتهم بالدولة هي صلة انتخاب اختياري إلى عقيدة ايمانية وإلى شريعة منزلة ، وليست صلة

رحم أو عرق قبل أو عنصرية قومية ، لذلك كانت الدولة الإسلامية دولة عقيدة وشريعة وليسبت دولة وطن أو جنس ، فهي دولة تقوم على الاختيار الانساني للنظام الالهي في الحياة .

٦ - تحقيق مبدأ حفظ الحياة الانسانية نفسها سليمة ، انبثق منه حقوق الانسان في الاسلام من حماية النفوس والعقول والكرامة ومنع القتل والسكر والتعذيب والتشليل وجحر الحريات والشتيم والسب لكافة البشر .

من منطق الاسس الاعتقادية ، يتضح أن نشاط المسلم السياسي رسالة يقوم بها ، وأمانة استأمنه الله عليها ليؤديها حق أدائها سواء كان راعيا أم رعية ، وحاكما أم فردا من الشعب يقوم بتنفيذ هذه السياسة ومتطلباتها في شتى النواحي الحياتية والسلمية والحربية .

ومن ثم فإن الاسلام لم يفسخ شكلا من أشكال الحكم بصورة محددة التفصيل لتتبدل حسب ظروف الزمن ، ولا ترك الأمر مهملًا ، لتتنازع المصالح والأهواء أو التقاليد المحلية الموروثة ، وإنما قدم للناس مبادئ عامة في المجال السياسي ، ثبت صلاحها من خلال تطور الدولة في تاريخ البشر ، فتحولت هذه المبادئ العامة الى أهداف مثالية يسعى البشر الى تحقيقها ، بينما ترك - أي الاسلام - التفصيلات الجزئية والتطبيقات العملية التي يمكن أن تحتلها هذه المبادئ والقواعد لاجتهاد البشر حسب اختلاف أطوارهم وبيئاتهم وأحوالهم حيث أن هذه المبادئ العامة من اختيار الحاكم والبيئة والتقييد بالتشريع الالهي والشموري وغيرها قد انبثقت جميعها من الاسس الاعتقادية .

والآن يأتي حديثنا الى تطور التنظيمات السياسية في الاسلام التي نعتى بها تطور الدول الإسلامية عبر التاريخ الطويل ، فنعرض الى مفهوم السلطة وتطوره وخصائصه في كل فترة من فترات الحكم ، والسلطة هي التي تدبر أمور الدولة ، وتتولى تنظيمها وسياسة شئونها ، وتتكون من حاكم يعاونه جهاز كبير يمثل في سلطات ثلاثة :

- تشريعية

- قضائية

- تنفيذية

## طريقة تعيين رئيس الدولة :

لقد اختلفت طريقة اختيار الامام أو الخليفة أو رئيس الدولة من عصر الى عصر وهذا ما سنتبينه عند عرضنا التالي :-

### ١ - عصر الخلفاء الراشدين (٢٥٩) :

( أ ) تم اختيار أبي بكر رضى الله عنه فى اجتماع السقيفة الذى يعبر بمثابة جمعية عمومية انعقدت لانتخابه خليفة للمسلمين حيث يامه المسلمون ببيعة عامة ، فهى خلافة تمت باختيار المسلمين ورضاهم ، واجتمعت عليها كلمة الأمة الإسلامية .

( ب ) أما انتخاب عمر خليفة للمسلمين ، فلم يتم له العقد الا بعد أن شاور أبو بكر الصحابة فى اختياره له ، خفية الوقوع فى خلاف مثلما حدث يوم السقيفة . وهكذا تم عقد الخلافة لعمر رضى الله عنه بالشورى والاتفاق ثم البيعة له خليفة للمسلمين .

( ج ) اما خلافة عثمان فقد تمت على مرحلتين الأولى عندما عهد عمر الى ستة من كبار الصحابة (٢٦٠) ليقرروا اختيار واحد منهم ليتولى الخلافة ، ثم تأتى المرحلة الثانية ليتم فيها استفتاء الناس على المختار منهم ، وقد أخذ عبد الرحمن بن عوف نيابة عنهم يستشير الناس فيما يرغبون فى توليته خليفة بعد من هؤلاء الستة فوجد الأغلبية بعد ثلاثة أيام فى صالح عثمان بن عفان فدعا الى اجتماع عام فى مسجد المدينة الذى انتهى ببيعة عثمان رضى الله عنه للخلافة بالإجماع .

( د ) بعد مقتل عثمان ، ظهرت البيعة لعلى رضى الله عنه فى ظروف الفتنة ، فقد رأى أهل السنة أن خلافته انعقدت له وهى صحيحة لأنها تمت من أهل المدينة الذين ياموا الخلفاء الثلاثة قبله ثم تابعهم سائر الأمصار . بالإضافة الى أن عليا أفضل الصحابة وقتئذ وأكملهم شروطا ، وبذلك يصبح الخليفة الرابع رغم ظهور مبايعة أخرى لمعاوية سنعرض لها فيما بعد ان شاء الله .

(٢٥٩) عصر الخلفاء الراشدين : ١١ هـ / ٤١ هـ - ٦٣٢ م / ٦٦١ م

(٢٦٠) ابن الأثير : الكامل فى التاريخ : انظر قصة السورى ، ج ٣ ، ص ٢٧ ، وما بعدها .



يستخلص من طريقة اختيار الخلفاء الأربعة التي سبق الإشارة إليها أننا المبادئ الآتية :

١ - لا يوجد نص صريح في الكتاب والسنة على طريقة التعيين ، إنما يرجع إلى التطبيق للعمل الذي تم في عهد الصحابة في اختيار الخلفاء ، يقرر اجتماعاً من الصحابة لتطبيق هذا الاختيار الزبني بالإضافة إلى ما ورد في الكتاب والسنة من النصوص العامة وهو ما فعله فقهاء وعلماء المسلمين .

٢ - اختيار أصحاب الرأي في المجتمع - وهو ما عرف باسم أهل الحل والعقد - لمن يروونه أهلاً لمنصب الخلافة ومبايعتهم له وترشيحه من قبل الخليفة القائم بالحكم لولاية العهد ولكنها لا تنمق بهذا العهد ، بل يهود جمهور المسلمين بعد موت الخليفة الذي عهد لمن بعده .

٣ - ضرورة بيعة جمهور المسلمين للخليفة المرشح ورضاهم به وقبولهم لخلافته واجماع الأمة عليه .

## ٢ - عهد بني أمية

تولى معاوية بن أبي سفيان الخلافة نتيجة لمسألة التحكيم التي أثبتت خلافته دون علي بن أبي طالب (٢٦١) . وحقيقية الأمر أن الإجماع لم يتم عن اقتناع ولكن تسليماً بالأمر الواقع ولم تكن هناك مبايعة عامة بالاختيار ، مما أدى إلى ظهور مذاهب الفرق الإسلامية حول خلافة علي وخلافة الخلفاء الراشدين عامة وقد سبق تناولها في الفصل الثاني من هذا البحث .

ويمكن القول أن خلافة معاوية قد دخلها عنصر القوة والاضطرار بدل الاختيار التام أو الشورى ، لأن مبايعة معاوية لم تتم بإجماع وإنما تمت من أهل الشام في ولايته ، ثم بايعه سائر الناس بعد عام الجماعة اعترافاً بالواقع حرصاً على سلامة الأمة وحفظ وحدتها .

هـ هؤلاء الصحابة هم : عبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن أبي وقاص ، وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب ، والزبير بن العوف ، وعلمة بن عبد الله .

٢٦١) تراجع تفاصيل هذه المسألة في كتب التاريخ الإسلامي وهي كثيرة لمن أراد الاستزادة .

واشتقر الأمر لتعاوية وانتهى به الأمر الى تنصيب ابنه يزيد خلفا له في حياته ، وبذلك أدخل مبدأ الوراثية في الخلافة وجعلها حكما ملكيا فأبطلها بذلك تماما عن الخلافة المثالية .

ويمكن القول بعد ذلك أن خلافة الخلفاء الراشدين كانت كلها شورية انتخابية بالمبايعة ، فهي خلافة صحيحة شرعية وكاملة ينطبق فيها الواقع على المثال ، عكس الحكم الأموي (٢٦٢) الذي باعد بين المثال والواقع ، بأن انحرف نحو الملك من حيث الأساس الذي يقوم عليه عندما أدخل مبدأ الوراثية في الخلافة .

### ٣ - العصر العباسي (٣٦٢) :

صار الحكم فيه أيضا ملكيا وراثيا حتى سقطت بغداد على يد التتار عام ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م .

### ٤ - العصر العثماني :

ظهرت بعد سقوط بغداد بل في ظلها العديد من الدول الاسلامية المستقلة ، وعندما ظهرت الدولة العثمانية ظهرت الخلافة الاسلامية بصورة أخرى حيث انها قامت على القوة والغلبة وليست على المبايعة الحرة ، ولم تكن مستوفية للشروط الاسلامية في الحكم ، بل سارت على نظام الوراثة ، ولكنها حقا كان لها الدور الكبير في الحفاظ على وحدة المسلمين وصارت تمثل قوة الاسلام في الدفاع عن الأوطان الاسلامية وكان المجتمع الاسلامي قد صار على استعداد بأن يعترف بالولاء لأكبر دولة اسلامية والاعتراف برئيسها خليفة للمسلمين وعلى المسلمين واجب طاعته ومباواته بعد أن صارت المبايعة العامة غير ممكنة التحقيق . ولما اعترى الدولة العثمانية الزهن والضعف وسيمت بالرجل المريض وانتهت بانتهاز الحرب العالمية الأولى في ١٩١٨ م فانتهدت معها أيضا الخلافة المرتبطة بوجودها .

### ٥ - العصر الحديث والفترة المعاصرة :

نتيجة الاختلال الفرنسي والانجليزى لمعظم دول العالم الاسلامي ظهرت حركات اليقظة الاسلامية في جميع الاقطار الاسلامية تطالب

(١٦٢) العصر الأموي : ٤٥ هـ / ١٢٢ هـ - ٦٦١ م / ٧٥١ م .

(١٦٣) العصر العباسي الأول : ١٢٢ هـ / ٣٢٤ م - ٧٥١ م / ٩٤٥ م . الثاني ٣٢٤ هـ /

٦٥٦ م - ٩٤٥ م / ١٢٥٨ م .

باستقلالها والعودة الى احياء هذه الخلافة الإسلامية عرضنا لها من خلال بحثنا هذا والرجوع الى نظام الحكم الإسلامي القويم

### اختيار أهل الحل والعقد :

أطلق الفقهاء ومفكرو الإسلام على أصحاب الزاقي والمشورة اسم « أهل الحل والعقد » (٢٦٤) ، أو اسم « أهل الاجتهاد » (٢٦٥) ، أو « أهل الاختيار » (٢٦٦) ، ويمكن تحديد الشروط التي تؤهل أهل الحل والعقد أحدها شرط أخلاقي وهو العدالة التي تتمثل في الاستقامة والأمانة والصدق وثانيهما العلم الذي يتوصل به الى معرفة من يستحق الإمامة وتالتهما إن يكون من أهل الرأي والتقدير لاختيار الأفضل للإمامة .

أما طريقة اختيار وتحديد أهل الحل والعقد فهو أمر متروك لكل عصر وكل بلد وهذا ما أوضحناه من خلال عرضنا للفكر السياسي الإسلامي عند مفكرى الإسلام في الفصل الثاني تفصيلا . وبعد اختيارهم للإمام أو رئيس الدولة تأتي مرحلة المبايعة أو العقد حتى تنعقد له الإمامة برضا الأمة جميعها .

من هذا المنطلق يمكن أن نضع صيغة إسلامية لاختيار رئيس الدولة في ظروف حياتنا المعاصرة سنعرض لها في تعقيبنا على هذا الفصل إن شاء الله .

### سلطات الدولة في الإسلام :

ليس في الإسلام ما يوجب الأخذ بنظام معين لجهاز الدولة ، وذلك من خلال عرضنا لأفكار وآراء فقهاء المسلمين وعلمائهم ، التي لم تكن في حقيقة أمرها الا صورة لما كانت عليه الدولة الإسلامية في تلك العصور حسب اجتهادهم وما استفادوه من تجارب الآخرين في الأمم الأخرى بعد تطبيق المبادئ الإسلامية على هذا التنظيم المتمثل في جهاز الدولة وبالمثل أيضا بالنسبة للسلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية بحيث تحقق هذه السلطات أهداف الدولة الإسلامية وغايتها من إحقاق وإقامة

(٢٦٤) القفاي أبو يعلى الحنبلي : الأحكام السلطانية ، ص ٧ - ٨ .

(٢٦٥) م : ص : ٣ .

(٢٦٦) م : ص : ١١ .

الأنفال - ومنع الاستبداد - والظلم من أى جهة حتى تعم السعادة الدولة الإسلامية كل ذلك فى إطار المبادئ العامة للنظام السياسى الإسلامى (٢٦٧) .

#### ١ - السلطة التشريعية :

إن اختصاص السلطة التشريعية فى الإسلام يتمثل فى نوعين من الأعمال أحدهما تشريعى صرف ، وثانيهما يعود الى تقييد الحاكم فى الأمور التنفيذية لئلا يستبد برأيه ، والأمران مختلفان .

أما الأول وهو التشريع فمصدره هو الشريعة الإسلامية وليس الشعب وبالتالي فالمجالس الانتخابية كمجالس الشعب أو النواب ، فإنها غير مؤهلة لذلك حيث أن هذه المجالس المنتخبة ، غالباً ما يكون أعضاؤها غير مستوفين لشروط القدرة العلمية فى الشريعة وبالتالي لا يجوز الرجوع لهذه المجالس المنتخبة لتكون مرجعاً للتشريع الإسلامى .

ومن ثم نرى أن سر تأخر الدول الإسلامية وهو سببها على النظام الثيابى الغربى الذى يكون فيه الشعب مصدراً لتشريع ، ولهذا ينبغي أن تؤلف هيئة تشريعية خاصة من العلماء فى الفقه الإسلامى ومن أهل الخبرة المتصفين بالتقوى والصلاح والتفهم عن الأغراض الخاصة مع مراعاة وضع نظام سليم يكفل اختيار هذه الهيئة لتحقيق الغرض منها . ونرى تشكيل هذه الهيئة من أعضاء هيئة كبار العلماء من الأزهر الشريف بعد تحريره من السلطة الحكومية وقصر عضويته فى هذه بطريق الانتخاب وليس التعيين ، ثم من كبار رجال القضاء الدستورى الممثلين فى المحكمة العليا الدستورية من المسلمين فقط بالإضافة الى الإعلام المبرزين فى هذا الميدان . ولتكون هذه الهيئة التشريعية مؤلفة من مائة عضو فقط ويمكنها ضم الشخصيات الإسلامية الكبيرة فى العالم الإسلامى ليصبح التشريع الإسلامى أمراً واقعاً فى جميع الدول الإسلامية وبالتالي يمكن لهذه الدول الإسلامية الاستعانة بشخصيات مماثلة من الدول الإسلامية الأخرى وبذلك يمكن أن تحقق النواة الأولى للجامعة الإسلامية التى تجدد الخلافة الإسلامية لتعيد مجد الحضارة الإسلامية سواء فى العلوم أو الفنون أو الثقافة - فى صورة جديدة تجمع الأمة الإسلامية بدولها المستقلة تحت رايتها .

• أما الهيئة الأخرى فتكون بالانتخاب بطريقة تنسم بالموضوعية وتكون مأمونة الجانب لأن طريقة الانتخاب بها عيوب كثيرة أبرزها ما يصدر في النتيجة عن المجلس المنتخب الذي لا يمثل قرارات أغلبية الشعب • ونرى أن تكون هذه الطريقة على مرحلتين :

**المرحلة الأولى :** يتقدم عن كل دائرة خمسون عضواً تنتخبهم الجمعية العمومية للدائرة •

**أما الثانية :** ينتخب عضوان من الخمسين عضواً دون تحديد أي صفة لهما لأن الإسلام لا يعرف التمايز ولا الطبقية •

أما شروط العضو المنتخب فيجب أن يكون حاصلاً على الشهادة الإعدادية أو ما يعادلها على الأقل وكذلك الناخب أيضاً يكون حاصلاً على نفس المؤهل حتى تعم الفائدة ولا تستغل الأعداد الغفيرة من الأميين ، وتكون في نفس الوقت حافزاً لأفراد الشعب لأن يتعلم ويمحو أميته حتى يكون جديراً بحق المواطنة الإسلامية بالإضافة إلى الشروط الأخرى من حسن السير والسلوك وغيرها •

ويكون هذا المجلس بمثابة مجلس الشورى الذي يناسب كل عصر بحيث يحد من استبداد رئيس الدولة ويحد كذلك من طغيان أي جهة يدافع الفوقائية وعدم الشعور بالمسئولية المباشرة في التنفيذ وذلك بتحديد كل من اختصاصات رئيس الدولة ومجلس الشورى فيتحقق التوازن بينهما ويعرف كل منهما حدوده التنفيذية غير مستتب برأيه •

وهذا لا يمنع من وجود دستور إسلامي يلخص مبادئ الإسلام في شتى مجالات السياسة والتعليم والاقتصاد والأخلاق ليكون وسيلة لالتزام الحاكم والمحكومين في الدولة الإسلامية •

### ٣ - السلطة القضائية :

عبر التاريخ الإسلامي منذ وجدت الدولة الإسلامية في المدينة على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وتحرس الدولة الإسلامية على قوة القضاء وعدالة القضاء وعلى إنباد المؤثرات وخاصة من أصحاب النفوذ والسلطة ومن القائمين بالحكم أنفسهم من الرؤساء والوزراء وغيرهم • ولذلك وضعت قاعدة حصانة القضاء أي عدم جواز عزلهم وتقلهم وتادييهم، إلا عن طريق مجلس يؤلف من كبار القضاء أنفسهم حتى لا يتعرضوا لنقبة الحاكم أو وزير في حالة حكمهم حكماً يخالف هواهما أو مصلحتهما • ولذا فبعداً حصانة القضاء واستقلال السلطة القضائية مبدأ معروف في الإسلام وعند علماء الإسلام وهذا ما يؤكد أبو يعلى قاتلاً : وقد قيل

ليس للفقهاء عزل ما كان يقيما على الشرائع لأنه بالولاية يصير ناظرا للمسلمين على سبيل المصلحية لا بعن الإمام (٢٦٨) ، « ولو مات الإمام لم يتعزل قضائته وقيل لا يتعزلون لأنه ناظر للمسلمين لا لمن ولاء ، ولهذا لو أراد عزله لم يملك ذلك (٢٦٩) » .

### ٣ - السلطة التنفيذية :

سبق أن قلنا ليس في الإسلام أى تنظيم معين أو جهاز محدد باستثناء رئيس الدولة الذى سبق البحث فى سلطاته وحدودها ووظائفها . ومن خلال عرضنا لما كتبه الفقهاء من مفكرى الإسلام أمثال الماوردى وأبو يعنى الحنبلى وابن تيمية فى موضوع الوزارة والأمانة والأمراء وصائر الولايات والوظائف فهى أمور زمنية واجتهادية وليست ملزمة لنا وللأجيال المقبلة ، وإنما يسترشد بها وينظر الى تجاربنا المعاصرة ومشكلاتنا الحديثة وواقع حياتنا فى المجتمعات الإسلامية ، ويتخذ من ذلك ما يحقق الأهداف التى قصد إليها الإسلام .

وفى ضوء ما تقدم يكون رئيس الدولة ورئيس الوزراء وجميع موظفى الدولة يمثلون السلطة التنفيذية مع ملائمة أن رئيس الدولة هو أداة الربط بين السيلطتين « الشورية والتنفيذية » ، حيث سبق أن قلنا أن الإسلام يمثل فى نوعين أحدهما تشريعى بحث والآخر يقيد الحاكم فى الأمور التنفيذية حتى لا يستبد ويمثله مجلس الشورى .

### طبيعة الحكم وصفته الشرعية :

نجد موقف فقهاء المسلمين قد لخصه ابن تيمية فى كتابه « السياسة الشرعية » حيث اعتبر الولاية أى « الحكم » أمانة وإجارة ووکالة فالولاية « وكلاء المباد على نفوسهم بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر ففهم معنى الولاية والوكالة (٢٧٠) » ويعنى الولاية فى هذا الحديث الولاية التى تكون على اليقين والمقاصد وما شابه ذلك فالوالى مقيد بالمصلحة وليس

(٢٦٨) أبو يعلى الحنبلى : الأحكام السلطانية ، ص ٤٩ .

(٢٦٩) م : ص ٥٧ .

(٢٧٠) ابن تيمية السياسية الشرعية ص ٣ - ١٢ .

مطلق التصرف<sup>٢٠٠</sup> وقد استشهد ابن تيمية على ذلك أيضا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » ( ٢٧١ ) .

ومن لم اشترط ابن تيمية قاعدة هامة تتمثل في شرطين اساسيين هما الأمانة والأمانة تصديقا لقوله تعالى : « ان خير من استأجرت القوى الأمين » ( ٢٧٢ ) .

وبناء على ما تقدم فإن شرعية الحكم تنشأ عن سببين مجتمعين هما :

١ - ايجاب الشريعة الاسلامية لأصل الحكم وقيامه بصرف النظر لمن يتولاه .

٢ - انعقاد البيعة من قبل أهل الحل والعقد ثم جهود الأمة لمن ولوه الحكم عليهم باختيارهم ورضاهم .

أما مشروعية تصرفات الحاكم فترجع الى امرين هما :

١ - شرعية ما يحكم به من أحكام مستمدة من مصدرها وأصلها المتمثل في القرآن والسنة .

٢ - شرعية ما يأمر به مما يدخل في سلطته وصلاحيته في حدود الشريعة مما لم يرد نص في ايجابه ولا منعه من التصرفات والسياسات والأحداث وسند هذه الشرعية أمر الله ورسوله بطاعة أولى الأمر فيما ليس فيه مفسدة لله ، ورضاء الأمة بتوليته ومبايعته في البداية .

أما بالنسبة للوظائف الأخرى فإن مشروعيتهما تتمثل في :

١ - الأمانة والقوة في المتولى عملا من أعمال الدولة سواء كان وزارة أم امانة أم غيرها .

٢ - الحزم وعدم الضعف .

٣ - عدم تعيين أقارب الحاكم والعمل على تولية الأصابع .

---

٢٧١) رواه البخاري ومسلم .

٢٧٢) سورة القصص : الآية ٢٦ .

٤- وجوب الاعداد والتأهيل ليتوفر للأعمال الدولة من يتولاها من القادرين على القيام بها كما يقول ابن تيمية (٢٧٣) .

وليس الأمر يقتصر على ذلك فهناك أمور تفصيلية تتعلق بمختلف الولايات أو الوظائف استنبطها الفقهاء كما أشرنا من خلال بحثنا مرهونة بفترتها الزمنية وتطبيقها العملي .

ولكن توجد نقطة في نظام الحكم الاسلامي هل تعرف الحياة السياسية النظام الحزبي ؟

للإجابة على هذا السؤال ، يقتضى منا أن نقدم بعض التعريفات (٢٧٤) التي قدمها بعض المفكرين السياسيين عن الحزب .

يقرر الفقيه الفرنسي « جينوينوا » أن الحزب السياسي هو حشد منظم من الأعضاء يهدف لتحقيق آرائهم ومصالحهم .

« أما » بنيامين كونستانت « فيرى أن الحزب السياسي عبارة عن تجمع من الأفراد له مذهب سياسي معين يمتنقه أعضاؤه ولا يخرجون عليه » .

بينما « موريس دي فرجييه » يعرف الحزب بأنه جماعة ذات تنظيم خاص وأن الأحزاب السياسية الحديثة تتميز حسب تكوينها .

أما الكاتب الأمريكي صمويل ج. دريسفلد ، فنرى الحزب عنده مجموعات اجتماعية يجمعها نظام له نشاط محدد واهداف ونموذجي في المجتمع وتتكون كل مجموعة من أفراد لهم أدوار معينة وتسللك كأعضاء ممثلين للمجموعة الاجتماعية في إطار المذهب السياسي الذي يجمع هذه المجموعات الاجتماعية المختلفة في إطار واحد .

أما تعريف الدكتور ابراهيم درويش عن الحزب بأنه مجموعة من الأفراد مكون لبناء سياسي لتحقيق أهداف معينة عن طريق السلطة السياسية وذلك وفق العقيدة التي تحكم سلوكه وبما يتضمنه من سلطة صنع القرارات .

---

(٢٧٣) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، ص ٩ - ١٠ .

(٢٧٤) د. السيد خليل هيكل : الأحزاب السياسية فكرة وضموم ، ص ١٦ - ٢٠ في معظم ترجمة التعريفات لم تنقيد بترجمة المؤلف ولكننا صغرنا فيها بحيث لا تخرج عن روح النص الفرنسي أو الانجليزي .



بينما نجد الدكتور ابراهيم الغار يقرر بأن الحزب هو عبارة عن جماعة منظمة يشتركون في مجموعة من المبادئ والمصالح وتسعى هذه الجماعة للوصول للسلطة بهدف المشاركة في الحكم وتحقيق هذه المصالح والمبادئ المختلفة . \*

أما الدكتور السيد خليل هيكل فيعرف الحزب بأنه مجموعة من الأفراد يتحدون في تنظيم بغرض تحقيق أهداف معينة عن طريق استعمال حقوقهم السياسية . \*

من هذه التعريفات السابقة نجدها تدور في فلك واحد هو أن الحزب عبارة عن جماعة من الأفراد اجتمعت بهدف تحقيق مصالحهم وفق مذهبهم السياسي الذي يلتفون عليه مع ملاحظة إضافة عنصر أو آخر أو إبعاده عن هذا التعريف مما يجعلنا نقرر أن هذه التعريفات ليست بالتعريف الجامع المانع الذي ينطبق عليها حيث نرى اتسام هذه التعريفات بالصيغة القومية لكل بلد أو وطن يطبق النظام الحزبي فيه وفقصا لادبيولوجيته الوضعية التي تحقق هدف أعضاء كل حزب مما يجعلنا نقرر أن هذه صورة النظام الحزبي صورة علمانية Secular . \*

ولكننا نرى أن النظام السياسي في أي مجتمع يعتبر الأداة لتحقيق مطالب الجماهير بترجمتها الى قرارات تنفيذية لتصبح أمرا معاشا يلزمه أفراد الشعب وذلك عن طريق الحكومة التي تمثل النظام السياسي في البلد المنتمية له . ولهذا يصبح من الضرورة بمكان وجود الأحزاب لكي تعبر عن آراء هذه الجماهير العريضة من أجل مساعدة الحكومة في القيام بأعبائها حتى تضمن سلامة القرار في العمل والتطبيق . \*

## والأحزاب تتمثل في ثلاثة أنواع هي (٢٧٥) :

### ١ - أحزاب عقائدية :

يقوم على اختلاف العقائد وتباينها ، فمنها العقيدة العنصرية التي تقوم على تكثف عنصر معين كالفاشية والنازية التي تقوم على تجميع العنصر الآري وتفوقه ، وكالقومية العربية التي تنادي بتكثف العرب وحدهم . \*

---

(٢٧٥) الدكتور أحمد شوقي الفنجري : الحرية السياسية في الإسلام ، ص ٢٤

وما بعدها . \*

ومنها العقائد اللادينية والمادية كالماركسية والشيوعية :

ومنها أيضا العقائد الدينية كالاسلام .

والعقيدة النصرانية تتعارض مع الاسلام وروحه الذي جاء للناس كافة لا فرق بين عربي أو أعجمي بل الكل في الاسلام سواء ، والقومية العربية دعوة عنصرية لايسمح بها الاسلام بالاضافة الى انها تزيد الفجوة في العالم العربي ولا توحيده ، لأنها ستظهر مختلف الطوائف والمصيبيات الأخرى كالقومية الكردية في العراق ، والبربر في الجزائر والأفريقية في افريقيا مما لم يكن ظاهرا في ظل الدعوة الاسلامية .

أما الشيوعية والماركسية فهي ضد الأديان وليس من العدل أو المنطق أن يسمح في ظل الاسلام بدعوة أخرى تعمل ضده وتنادي بغير تعاليمه وتطالب بإزالة الدين الاسلامي .

## ٢ - أحزاب تقوم على مصالح الطبقات :

كان يكون هناك حزب للعمال وآخر للفلاحين وثالث للراسمالية وهكذا ورغم أن هذا النوع لا يتعارض مع الاسلام كميذا ، لأن الاسلام لا يمنع كل طبقة أن تطالب بصيانة حقوقها ، ولكنه لا يصلح في التطبيق الاسلامي ، لأن الاسلام يضم في رحابه جميع طبقات الأمة ويمثل جميع الفئات ويصون حقوق الفرد والجماعة بالاضافة الى أن هذا النوع من الأحزاب قد يؤدي الفرض منه وجود النقابات المهنية وهي أمر يشجعه الاسلام .

## ٣ - أحزاب تقوم على مبدأ واحد ولكنها تختلف من حيث أسلوب التطبيق وروحه .

فمنها المتشدد ومنها المتساهل ومنهما الوسط ، والهدف الحقيقي لهذا النوع أن يكون احداها الذي خارج الحكم رقبيا على الآخر الذي يتولى الحكم . . يعينه اذا اصاب ويكشف أخطائه اذا انحرف ويتوازن معه في الشدة أو التساهل في حل الأمور .

هذا النوع لايتعارض مع تعاليم الاسلام ولا مع التطبيق الاسلامي بل انه أهم من ذلك يعتبر ضرورة لأبد منها ولا غنى عنها لتطبيق الاسلام وصيانة حكمه من الانحراف أو الشطط أو الاستبداد .

وفى ثم ترفض دعوة خصوم الاسلام وأعداء النظام الحزبى فى الاسلام الداعية الى إلغاء جميع الأحزاب الأخرى والاكتفاء بحزب اسلامى وخيد متعللين بأن الدولة الاسلامية ما دامت قد سمحت بحرية الرأى السياسى وطالما سمحت بالمعارضة داخل النظام فلا مبرر لوجود الأحزاب .  
فهذه دعوة خبيثة تؤدى لقيام الحزب الاسلامى الوحيد ليتحول الأمر فى النهاية الى ديكتاتورية يبقضها الاسلام ولا ننس ما حدث فى عهد الخلافة المتأخرة كالخلافة العباسية والتركىة التى كان الخلفاء فيها يعدمون خصومهم باسم الدين وينصبون المشائق لمعارضهم ، ويضعونهم فى السجون بفتوى يستطرونها ولا أحد يعارضهم ، كما لا ننس مضار نظام الحزب الواحد فى الدول الشيوعية والتى سنعرض لها فى حينه .

ناتى بعد ذلك الى سؤالنا ٠٠٠٠

هل النظام السياسى فى الاسلام يحتاج الى أحزاب ؟

فالإجابة واضحة ممثلة فى أن الاسلام لايرفض الأحزاب ، حيث قرر مبادئ عامة للحكم فى الاسلام ، وترك للمسلمين حق الاجتهاد فى الأشكال التى ترتبط بهذه المبادئ السياسية العامة فى الاسلام ، ومن هنا لابد أن يكون الحزب الاسلامى شرط قيامه هو الحكم بما أنزل الله بما جاء فى القرآن وما قرره الرسول فى سنته القولية والعملية والتقريرية .

**ومن هذا المنطلق يجب أن نضع شروطا للحزب الاسلامى وهى :**

- ١ - أن يكون منطلقه اسلاميا يدعو الى الوحدة الاسلامية .
  - ٢ - شجبه للقوميات والشعوبية بين الدول الاسلامية .
  - ٣ - رفضه للإلحاد بصوره المختلفة .
  - ٤ - العمل على التقارب فى المذاهب الدينية فى اطار الكتاب والسنة .
  - ٥ - ربط الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية بالمنهج الاسلامى الذى جاء متكاملا فى شتى المناحي فالاسلام دين ودنيا أى دين ودولة ولا يمكن فصلهما عن بعض كما نرى فى الأحزاب العلمانية .
- من هنا يمكن وجود الأحزاب الاسلامية فى الأقطار الاسلامية وكلها تعمل فى تقارب حتى يأتى اليوم الذى يعود فيه وحدة الأمة كما كانت عليه من قبل من عزة لأنها سارت على طريق القرآن والسنة .

.. ولكن ربما نجد أحد القائلين يقول سيستكون الأحزاب الإسلامية  
نسخة كربونية مكررة ولكن نقول له كلا بل الاجتهاد في التطبيقات وتنوع  
الوسائل في الاطار الاسلامي يجعل من الأحزاب الإسلامية خلايا للاجتهاد  
والتفوق في كل الميادين وظهور الشخصيات الإسلامية البارزة في المسرح  
النسيامي في العالم الاسلامي .

بالإضافة الى وجود مثل هذا الحزب المنظم يكون أقوى على المعارضة  
من الجهد الفردي ، كما أنه أقدر على إيقاف الظلم ومنعه ؛ كذلك أكثر  
فهيبة لدى الحاكم من الأفراد ، وفي قدرته سحب الثقة من الحكومة  
إذا تمادت أو تقاعست أو تجاهلت التصحيح والتحذير .

لذا نرى قيام أكثر من حزب في اطار الشرعية الإسلامية باعتبار  
الاسلام دين ودولة ، وعقيدة ونظام بدلا من قيام حزب واحد حتى لا ينجح  
عن جادة الصواب وأيضا لا تتفق مع الرأي الذي ينادى بعلم وجود أحزاب  
في الاسلام وهذا يخالف الواقع والحقيقة لأن إحدى المبادئ العامة في  
الحكم الإسلامي قاعدة الشورى تركت تفاصيلها لاجتهاد مفكرى لاسلام  
جسب العصر الذين يعيشون فيه ، فلا خير من وجود الأحزاب التي سماها  
عبد الرحمن الكواكبي - في كتابه أم ألقى باسم الجمعيات السياسية  
« ان التخلص من الاستبداد السياسي لا يأتي الا عن طريق نقطة لعقبة  
الامة عن طريق الدين .. ولكن تلك العقبة لا تأتي الا بعد مضي مدة من  
الزمن قد تكون أطول من عمر الانسان الواحد .. لذلك يجب ربط جهاد  
الآباء بالأبناء في الجهاد السياسي عن طريق الجمعيات السياسية » .

« ان هذه الجمعيات المنتظمة يتسنى لها الثبات على مشروعها طويلا  
حتى يتحقق ، وهذا هو سر ما ورد في الأثر من أن « يد الله مع الجماعة » ،  
وهو سر كون الجمعيات تقوم بالمعظائم وتأتي بالمعائب » ( ٢٧٦ ) .

ومن ثم فوجود الأحزاب في الاسلام هو صيانة الحاكم المسلم  
والحكومة من الانحراف حتى ترتفع راية الاسلام خفاقة من جديد .

### وبما : مناقشة القيم الأخلاقية في الفكر السياسي الإسلامي

بداية يمكننا القول بأن الاسلام قدم لنا مفهوما جديدا عن الشعب  
الذي تحكمه الدولة الإسلامية القائمة على مبادئ القرآن الكريم والسنة  
الحيدة في صورة مثل في العالم . فشعب الدولة الإسلامية هو الذي

يبدخل تحت لواء الاسلام دون النظر الى اصولهم العرقية وانتماءاتهم القومية فالرابطة بين المسلمين جميعا رابطة عقيدة وفكرة ومبدأ وليست رابطة دم ولا نسب ولا أرض ، ومن مجموع هؤلاء المسلمين تتكون الأمة الاسلامية وبهذا يكون الاسلام بما يتضمنه من تصور لحقائق الوجود من الكون وما وراء الكون ومن قواعد وقيم أخلاقية ونظم تشريعية هو العامل المشترك بين أفراد هذه الأمة الاسلامية ، بمعنى أن الأمة في المفهوم الاسلامي هي مجتمع انساني يقوم على أساس العقائد المشتركة (٢٧٧) وبذلك نقل الاسلام البشرية في تكوين الإطار السياسي من المجتمع القبلي والمجتمع القومي الى المجتمع الانساني العقائدي ، وبالتالي فإن الدولة الاسلامية دولة انسانية عقائدية وليست دولة قبلية ولا قومية .

بهذا المفهوم الاسلامي للأمة الذي يمثل في المفهوم الانساني القائم على الحرية الانسانية والملائم لتطور التاريخ وحركته وهو مفهوم حركي وهو في الوقت نفسه أخلاقي مثالي لأنه يتجه نحو التقاء القوميات على صعيد واحد تمثله المبادئ الانسانية والمفاهيم العقائدية التي جاء بها الاسلام متجاوزا التقسيمات الاقليمية الجغرافية والقبلية والقومية والمنظرية هادكا للوحدة الانسانية كما جاء في قوله تعالى : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم ، ان الله عليم خبير » (٢٧٨) .

وهنا تبرز العلاقة بين الشعوب والقبائل في صورة علاقة انسانية لا في صورة استعلاء وسيادة وانما معيار التفاضل بينهما وبين أفرادها هو التقوى بالاضافة الى أن الأمة الاسلامية خير أمة كقوله تعالى : كنتم خير أمة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله (٢٧٩) ، وهذه الآية الكريمة تتضمن أيضا الصفات الأخلاقية والسياسية والعقائدية مما في أنها تعمل في نطاق المعروف وتأمر به ، وتنهى عن الفواحش والمنكرات وتنهى عنها طبقا لتعاليمها العقائدية التي تمثل في الإيمان بالله .

وتظهر القيمة الأخلاقية في الاسلام عند استخدامه لكلمتي راعي ورعية وتعني الكلمة الأولى - الراعي - المسئول عن الرعية ، والمحافظة عليهم بينما تعني الكلمة الثانية - الرعية - الناس الذين هم موضوع رعاية

(٢٧٧) محمد المياريك : نظام الاسلام في الحكم والدولة ، ص ١٠٠ .

(٢٧٨) سورة المجرات : الآية ١٣ .

(٢٧٩) سورة آل عمران : الآية ١١٠ .

الرائع وملاحظته ومستوليته كما جاء في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم كلكم راع وكل راع مسئول عن رعيته... الخ (٢٨٠) . فيصبح معنى الراعي في الفكر السياسي الاسلامي هو السلطة الحاكمة أو الحاكم ، وكذلك تعني الرعية المحكومين يقابلها في العصر الحديث المواطنون .

ولكن في الفكر السياسي الغربي المعاصر نجد نتيجة استعمار الدول الكبرى للدول الأخرى استخدام كلمة رعية Sujet أو Subject بمعنى الأفراد الخاضعين لحكم المستعمر الفاتح لبلادهم ، بينما كلمة مواطن Citoyen أو Citizen تعني أحد أفراد الشعب الحاكم الفاتح (٢٨١) مما يؤكد عنصرية الفكر السياسي الغربي وبمعه عن القيم الأخلاقية بينما الاسلام يسمح أن يدخل في إطار دولته كل من قبل حكمه سواء تم فتح بلاده أم جاء إليها ليعيش فيها وهنا تبرز القيمة العليا التي كرم الله بها الانسان في الاسلام بأن جعله يحب أخاه الانسان بصرف النظر عن دينه أو لونه فله من الحقوق والواجبات مثل المسلم الذي يعيش معه في دولة الاسلام .

وإذا انتقلنا الى حقوق أفراد الشعب وسلطته وعلاقته بالحاكم فهي تنشل في أن هدف الحكم الاسلامي هو رعاية شئون المسلمين الدينية والدنيوية وما الحاكم الا وكلاء لتحقيق هذا الهدف ، وقد سبق أن أوضحنا هذا في سياق بحثنا مؤيدة بالنصوص القرآنية والنبوية وكلام الصحابة ولذا كان الشعب هو المرجع في شرعية الامام أو الحاكم ، وحسب الشعب مقياسا لصلاح الحاكم كقوله صلى الله عليه وسلم « خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم ، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم » (٢٨٢) .

وإذا تكلمنا عن الحقوق الانسانية العامة ، فنجد أن الاسلام ينظر الى أن البشر متساوون رغم تباين أجناسهم وألوانهم واثرائهم ، حيث كرمه الله في قوله تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم » (٢٨٣) ، وجاء حديث الرسول صلى الله عليه وسلم مؤيدا لهذا : « كلكم لآدم وآدم من تراب ، ولا فضل لعربي على أعجمي ، ولا لبيض على أسود الا بالتقوى ، وإن أكرمكم عند الله أتقاكم » (٢٨٤) .

(٢٨٠) رواه البخاري ، وقد عرضنا لهذا الحديث في بحثنا تفصيلا .

(٢٨١) محمد المبارك : نظام الاسلام « الحكم والدولة » ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(٢٨٢) رواه مسلم .

(٢٨٣) سورة الاسراء : الآية ٧٠ .

(٢٨٤) رواه البخاري .

وقبل أن نتكلم عن الحقوق العامة ، ينبغي لنا ألا ننسى الضوابط التي وضعها الاسلام لتحد من حرية الانسان المطلقة والقيود التي تقيد بها ليتضح المجال الحر الواسع فيما عداها وهي :

١ - الالتزام بالعقيدة الاسلامية وأركانها باعتبارها من النظام العام لا يجوز عليه الاعتداء ، وبالتالي فلا يسمح بالاحاد والظن في النبوات باسم حرية الفكر . وهذه هي طريقة جميع الدول العقائدية الملتزمة ، فهي تحمي كيانها العقائدي ولا تسمح بهمه مع ملاحظة أن أهل الكتاب لهم حرية مزاوله عقائدهم طالما لم يتعرضوا بالظن في العقيدة الاسلامية .

٢ - التمسك بالقيم الأخلاقية الثابتة في الاسلام تعتبر القيد الثاني لحرية الانسان فمثلا الزواج في الاسلام هو الطريق المشروع لتحقيق الفريضة الجنسية ، وما عدا الزواج فيعتبر شرا وريبة يجب منه ، فلا مجال لحرية ممارسة الفريضة الجنسية بطرق ووسائل أخرى غير الزواج ، لأن حماية الزواج ومكافحته ما سواء من الطرق تعتبر ركنا أساسيا من أركان المجتمع وحسن توزيع المسئوليات فيه بداية من الفرد والأسرة والمجتمع ثم في الدولة ، كذلك لا حرية في فعل المحرمات مثل السرقة وشرب الخمر وممارسة الفجور فنرى الاسلام يستوجب تحريمه ، وبهذا التحريم والمنع يعتبر القيد الأخلاقي لحرية مفيدا وناقما .

٣ - الدفاع عن المصلحة العامة ودفع الضرر عن الغير بمعنى أنه التصرفات المباحة في الأصل يمكن أن تحد أو تمنع اذا استوجب ذلك المصلحة العامة المحققة أو أدى ذلك الى ايقاع الضرر بالغير وتظهر هذه القاعدة بوضوح في المجال الاقتصادي في الاسلام .

بعد أن عرضنا لهذه القيود الثلاثة لحرية الانسان المسلم ، فيكون عداها من الحقوق والحرية مكفولة له في نظر الاسلام وتشريعه .

فالناس جميعا أمام الله سواء وحقوقهم ولاسيما الشخصية والمدنية متساوية والاسلام لا يقر التمييز بين الأجانب ، كما بينا ، كما أن الاختلاف في الدين لايسبب انتقاص الحقوق والتفاوت فيها للمسلم وغير المسلم حق الحياة والتملك والتصرف والمقاضة على السواء ، كذلك نرى الأخلاقية في الحرب الاسلامية حرب دفاعية مشروعة تمنع قتل الشيوخ والنساء والأطفال والرهائن وحرق الزرع وغير ذلك ، كذلك الاسلام لا يفرق في الحقوق بالنسبة للرجل والمرأة فهما سواء في الحقوق الشخصية والكرامة الانسانية والحقوق المدنية في المعاملات والأموال . ولا امتياز للفني على الفقير في الاسلام في أي شيء .

ومن ثم يمكن القول أن المساواة التي جاء بها الإسلام لا تنافي  
التفاضل في الجهد والانتاج والعمل والمواهب والخبرة وغير ذلك مما يصلح  
أن يكون معيارا للتفاضل في مجال بحسبه وكذلك التفاضل في القيمة  
الاثلاقية يكون بحسب النية المخلصة والتقوى ، وقد وضعنا ذلك عند  
الكلام عن الأخلاق في الإسلام .

وقصارى القول أن الإسلام كفل الحقوق الأساسية للإنسان : كحق  
الحياة والحرية الشخصية والحرية الاقتصادية وحق التملك وحرية الدين  
والاعتقاد وأيضا حرية التفكير والرأى والنقد والحرية السياسية .

وسنقتصر كلامنا بشئ من التفصيل على حرية الرأى والنقد والحرية  
السياسية . لقد سمح الإسلام في شؤه تعاليمه ومصلحة المجتمع للإنسان  
أن يبدى برأيه في شئون الحياة العامة وفي تصرفات الناس وتصرفات  
الحكام وسياساتهم وأن يتقدمها أو يعارضها ، ولا حق لأحد مسوا كان  
حاكما أو غيره أن يمنعه من ذلك أو يقيد حريته الا اذا كان ذلك اعتداء  
صانع على الآخرين وتعرض لشرفهم وأعراضهم واتهام لهم بالباطل .  
وبتعبير آخر فإن الإسلام يأمر بالمعروف أى المطالبة بفعل ما هو حق وخير  
ومصلحة للمجتمع الإسلامى كما ينهى عن المنكر وذلك بترك ما هو باطل  
وظلم وأشر ومفسدة ، بل أن هذا المبدأ السياسى والأخلاقى معا « الأمر  
بالمعروف والنهى عن المنكر هو الذى يعطى الحرية فى التعبير ، بل حق  
التعبير والنقد وإبداء الرأى فى معرض الإصلاح .

وتتجلى الحرية السياسية وحق ممارستها فى الإسلام فى حالتين  
الأولى عند اختيار الحاكم ممثلا فى مشاركة أهل الحل والعقد فى اختياره  
ثم بيعة جمهور المسلمين ورضاه ، وقد سبق أن تناولنا توضيح ذلك فى  
حينه أما الحالة الثانية فهى عند إبداء الرأى والنصح للحكام ونقد أعمالهم  
بمقاييس الإسلام ومصلحة المسلمين بقصد الإصلاح والنصح ، لا التشهير  
والتجريح والاضفاف (٢٨٥) .

ومن ثم أوجب الإسلام على الحاكم حسن اختيار الولاء والإشراف  
عليهم لأنه المسئول الأول أمام الله والأمة والتاريخ عن شئون الأمة  
الاستلافية (٢٨٦) . ومن ثم فتكون تولى المناصب السياسية كامارة  
المؤمنين والخلافة فتكون فى المسلمين فقط دون غيرهم من الكتابيين وقد

(٢٨٥) محمد المبارك : نظام الإسلام : الحكم والدولة ، ص ١٢٢ .

(٢٨٦) ٥- محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الإسلام ، ص ١٣٠ .



فصلنا القول في ذلك أيضا أما المناصب الأخرى السياسية التي تتطلب نوعا من الخبرة الفنية كالصحة والمالية والمواصلات وما إليها فيجوز استنادها من حيث الأصل إلى غير المسلم من المواطنين المعاهدين أي الكتائبين ، أما المناصب التي تتضمن الولاية العامة أي السيطرة والتوجيه كشتون الحرب والأمن والتعليم والقضاء وإمارات المناطق فلا يجوز أن يتولاها إلا مسلم (٢٨٧) •

هذا مجمل القيم الأخلاقية في الفكر السياسي الإسلامي الذي يتمثل في السلطة الأخلاقية التي تعود على الأمة الإسلامية بأكبر الفوائد حيث تعرض العبادة الفطرية والقواعد العامة للعدالة المنزلة من عند لحن حكيم سبحانه وتعالى ، حيث أن أفراد الأمة الإسلامية لا تدين بالاحترام والطاعة ولا للاجماع فحسب وهو القرار الاجتماعي للهيئة التشريعية المختصة ولا لكل صنيعة صادرة من السلطة التنفيذية من أجل إقرار النظام وتوفير الخير العام فحسب ، بل إن كل تفصيل إداري تألفه في حد ذاته ، ما لم يكن موضوعا لأمر شرعي حتى ينال بهذه الصفة قوة القانون الأخلاقي •

## تعقيب

نعم أن قيام أى دولة لابد لها من توافر ثلاثة عناصر متمثلة فى السلطة والشعب والأرض ، ولكن بالنسبة للدولة الإسلامية يتطلب عنصرها رابعا هاما لشرط قيامها وهو الحكم بما أنزل الله فى كتابه الكريم ، وما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم فى سنته القولية والفعلية والتقريرية تطبيقا وتفسيرا لما جاء مجملا فى القرآن المجيد ، ومن هنا يعتبر هذا العنصر الرابع هو الأساس الأول فى الدولة الإسلامية لقيامها وهو ما يعرف بالتشريع الإلهى هذا التشريع الإلهى هو الذى صيغ الدولة الإسلامية بأنها دولة فكرية أو عقائدية ويقابلها فى حياتنا المعاصرة المصطلح « ايدولوجية » « Ideology » ولكنها ايدولوجية ذات مصدر سماوى .

ومن ثم يكون الحكم الإسلامى حكما مقيدا بتعاليم الإسلام عكس الحكومات الدينية الأوربية التى عرفت بالثيوقراطية « Theocracy » وتتميز بأنها تحكم حسب أهوائها مدعية الانتساب الى الله ، وشتان بين الحكم الإسلامى وبين الحكم الثيوقراطى الأوروبى ، حيث ان التفويض الإلهى فى الإسلام أساسه القرآن الكريم والسنة الحميدة عكس الإلهى فى الحكومة الثيوقراطية الغربية التى هى من صنع البشر .

ويمكن القول أن نظام الحكم فى الإسلام نظام متفرد يستمد أصوله من القرآن والسنة ، كما يستند الى مبدئين عامين آخرين هما الشورى والبيعة قد تركهما الإسلام للاجتهاد بين مفكرى الإسلام لاختيار الوسائل والطرق التى تتم بها هذه الشورى وهذه البيعة حسب الظروف الملأمة لكل عصر ، بالإضافة الى مبدأ المساواة وكفالة الحرية لجميع الأفراد هذا المبدأ الذى يوجه الناس جميعا الى ضرورة العمل لرفاهية المجتمع الإسلامى . والواقع أن الله سبحانه وتعالى قد وضع كل هذا بطريقة تناسب فطرة الانسان ، ومن هنا جاء النظام السياسى فى الإسلام مستندا الى واقعية ظاهرة ملموسة بالرغم من أن هذا النظام السياسى مستمد أصوله العامة ومبادئه العامة من وحى صادر عن السماء - ترك للبشر حق الاجتهاد فى تكييف تنظيماتهم السياسية فى ضوء هذه المبادئ العامة وتبعا لظروف

العصر الذى يعيش فيه المسلمون - تكتشف فيه أنفسنا وحقيقة مجتمع الفطرة الذى يتجه إليه الانسان تلقائيا إذا استقامت فطرته ، ومن ثم فهو لا يلزم المواطن المسلم بمسلمات غيبية أو ميتافيزيقية لا تتفق مع فطرته أو لا تكون موضع ادراكه . أو فهمه الواضح . وعلى هذا فإن النظام السياسى فى الاسلام يختلف الى حد كبير عما التزم به المسيحيون من نظم سياسية الى مطلع العصر الحديث ، حيث أن هذه النظم كانت تستند الى غيبيات ميتافيزيقية وأصول لاهوتية تعتبر ضربا من الأسرار المستغلفة التى يعجز العقل البشرى عن أسبكتناه مضمونها بفطرته السليمة .

ثم جاءت الأخلاق الاسلامية مواكبة للنظام السياسى الاسلامى ومرتبطة به ، حيث أن هذه الأخلاق الاسلامية تقوم على محاسبة النية ، وهى بذلك تعتبر مستندة الى الضمير الأخلاقى ، وهذه أقوم سلطة على النفس من الأخلاق الوضعية التى تحاسب على السلوك الظاهر ، بمعنى أن الفرد فى ظل النظام السياسى يلتزم بقوانين وضعية نابعة من الدستور تحاسبه فقط على سلوكه الظاهر ، ولا تحاسب أى حساب للنيات الخفية والتدبيرات غير المعلنة ، بينما نجد العكس من ذلك فى النظام الاسلامى ، فالواطن المسلم فيه لا يلتزم بصحة السلوك الظاهر فحسب ، تشبها مع القانون بل هو لا يعد مسلما حقا إذا لم يلتزم فى باطنه بالنية الحسنة والمقصد الأسسمى حتى يرضى الله عنه وينال فى الآخرة ما كسبت يده فى دنياه ، ومن ثم فإن النظام السياسى فى الاسلام محاط بسياج قوى من سلطة الضمير عند المسلم سواء كان حاكما أو محكوما ، وهذا هو سر قوة النظام السياسى وتماسكه ، فإذا اعتزت الضمائر من الداخل كان ذلك إيذانا بأفول هذا النظام السياسى الاسلامى وهذا ما نراه اليوم فى حياتنا المعاصرة لعدم الحكم بما أنزل الله تعالى وعدم مسايرتنا للأخلاق الاسلامية التى كانت سببا فى انتشار الاسلام فى بقاع الأرض ، فأصبح الآن العيب فى المسلمين وليس فى الاسلام ، لأن الاسلام دين ودنيا جاء بمحتاج سليم للانسان فى حياته الدنيوية والآخروية معا ، ولهذا وضع الاسلام الحدود وأقامها على الخارجين على السنن الأخلاقية إذا ما بدر ما يخالفها ، ولكنه فى نفس الوقت يطالبهم بما وقر فى نفوسهم وقلوبهم ، لأن الله سبحانه وتعالى يعلم السرائر حيث أن الاسلام لا يقيم الحد الا إذا تأكد الفعل المقترف تماما ، وشبهة واحدة تنفى تطبيق الحد ، ويمكننا اجمال القول بأن الأخلاق الاسلامية انسانية الأخلاق مرتبطة ارتباطا عضويا فى كل النظام السياسى الاسلامى ، لأن كل تصور لآى تنظيم ادارى فى الدولة يعتبر فى حد ذاته ناقضا ما لم يكن موضوعا لأمر شرعى حتى ينال بهذه الصفة قوة القانون الأخلاقى .

وعلى هذا الأساس فيمكن القول بأن الدولة الإسلامية تتميز بأنها دولة عقائدية ، ليست كما يتصورها البعض من خلال التفكير الغربي دولة دينية بمعنى أن ارتباطها يقتصر على عقيدة دينية غيبية ميتافيزيقية ومناسك وعبادات ، وإنما هي دولة ذات فكرة شاملة وفلسفة عامة تستغرق الحياة الإنسانية كلها من حيث أساس تكوينها وعلة وجودها على عقيدة وتصور للوجود وعلى فلسفة سلوكية ينبثق عنها نظام الأخلاق ونظام التشريع والعلاقات الاجتماعية ، وفي هذا الإطار تقابل الدولة الإسلامية لا الدولة الدينية وإنما تقابل الدولة العقائدية ( الأيديولوجية ) مع اعتبار الأخيرة من وضع الإنسان ، وفرق كبير بين دولة فكرية عقائدية إطارها التشريع الإلهي لسعادة الفرد والمجتمع ، حيث يتميز نظام الحكم الإسلامي بالتفرد لأنه يجمع بين الدين والدنيا والعقيدة والنظام ، وهو بهذه الصورة دين ودولة ، وبين دولة عقائدية فكرية تشريعها من وضع البشر الذي لا يخفى بأي حال من الأحوال التشريع الإلهي .

وتتميز أيضا الدول الإسلامية بسمو ارتفاعها على الدولة القومية أو البولة الوطنية - فالدولة القومية تكون رابطتها الاشتراك في تلك القومية سواء اعتبر العامل الأساسي فيها اللغة والتاريخ أو العصبية ومذاهبها ؛ علاء تلك القومية وانتصارها واثرائها ، أما الدولة الوطنية تكون الرابطة هي المشاركة في سكنى الوطن والارتباط بمصالحه الوطنية ، مما ينشأ بين هذين النوعين التنافس السلمي والحربي - لأن عقيدة الدولة الإسلامية هي عقيدة التوحيد التي لا تفرق بين أحمر وأسود وعربي وعجمي إلا بالتقوى وقبول الجميع الخضوع لله الواحد الأحد الذي ينبثق منه تعالى التشريعات كلها المنظمة للحياتين في الدنيا والآخرة معا ، فيكون الانتماء الى هذه الدولة الإسلامية هو أرقى أنواع الانتماء لأنه انتماء اختياري مبني على الارتباط الفكري والانسجام العقائدي ، عكس الانتماء القومي والسياسي فهو انتماء قسري يشبه انتماء الحيوان الى قطيعه يدافع الغريزة .

ومن ثم فإن المفهوم الإسلامي للأمة الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في القرآن والسنة - هو المفهوم الإنساني المبني على الحرية الإنسانية والملائم لتطور التاريخ وحركته ، فهو إذن مفهوم حركي وفي نفس الوقت أخلاقي مثالي لأنه يتجه نحو إلغاء القوميات على صعيد إنساني وهو ضعيد المبادئ الإنسانية والمفاهيم العقائدية التي جاء بها الإسلام كما أنه يتجاوز التقسيمات الإقليمية الجغرافية والقبلية والقومية والعنصرية هادفا للوحدة الإنسانية ، ومن ثم يمكن قيام الأحزاب الإسلامية الذي يدعو للوحدة الإسلامية ومحاربا القوميات والشموبيات .

أما السلطات الثلاث في الدولة الإسلامية : التشريعية والتنفيذية والقضائية فهي تختلف عن الأنظمة الغربية ، فرغم انفصالها لمبدأ فصل السلطات بلغة العصر الحديث والمعاصر إلا أننا نجد هذه السلطات في الإسلام تعمل بحيث تحقق هدفاً واحداً وهو إسعاد المجتمع الإسلامي طبقاً لشرية الله التي لا يعلوها أى تشريع أرضى . وذلك قامت الدولة الإسلامية الأولى في المدينة نجد الرسول صلى الله عليه وسلم قد جمع في يده سلطة التشريع مما كان يتلقاه من الرضى ، وسلطة التنفيذ ، والأمر وسلطة القضاء ، بصفة عامة ، ولو أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد فوض بعض الصحابة في بعض هذه الأعمال ، إلا أن السمة المميزة لعصره صلى الله عليه وسلم ، يغلب عليها أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد جمع في يده كل السلطات الثلاث ، وبعد وفاته اكتفى المسلمون بالتطبيق والتفسير ، أما السلطة التنفيذية فتولاها خليفة رسول الله كما تولى تعيين القضاة ومراقبتهم ، وهكذا انفصلت السلطة التشريعية ، وتولى المجتهدون تطبيق الشريعة وتفسيرها ، أما السلطة القضائية فظلت تابعة للخلافة من الناحية العضوية ، وإن انفصلت عنها من الناحية الوظيفية إذ القضاة يطبقون الشريعة الإسلامية ، ولا يطبقون أوامر الحاكم أو الخليفة إن تعارضت مع أحكام الشريعة السمحاء .

من هذا يتبين أن مبدأ فصل السلطات لم يكن من الأمور التي استحدثها الغرب ، ومفكره أمثال جون لوك ومونتسكيو ، بل هي فكرة إسلامية جاء بها الإسلام وطبقها المسلمون الأوائل قبل أن يستشري في أوصال الأمة الإسلامية القوانين الوضعية التي جاء بها الاستعمار ليسهل عليه تفتيت وحدتها الإسلامية .

وفي ضوء ما تقدم نستطيع أن نقرر وجهة نظر الأخلاقية الإسلامية في بعض الأحداث والمفاهيم التي ألت بها الأمة الإسلامية عبر تاريخها الطويل .

فبالنسبة للحركات القومية ومدلولها الأخلاقي ، فإننا نجد الإسلام يشجب القومية لأن فيها تناقض الأمة الإسلامية وأحياء للشعوبية البغيضة التي جاء الإسلام وحلده موقفه لا فرق بين عربى أو أعجمى ، وبين أبيض أو أحمر إلا بالتقوى ، فالأمة الإسلامية أمة واحدة لا تقوم على تمييز عنصري أو اقليمى أو قبلى ، فجميع أفراد الأمة الإسلامية سواسية كأسنان المشط ولكن التقوى هي أساس المفاضلة بينهم ، ومن ثم فظهور الحركات القومية هي حركات انفصالية تنسم بالعصبية والقبلية ولا تتفق مع القيم الأخلاقية الإسلامية ، ومن هذه الحركات القومية : الحركة القومية العربية ، والقومية التركية ، والقومية الكردية ، وغيرها .

ومما يثير الدهشة أن ابن خلدون يقرر أن قيام الدولة على العصبية والشوكة وهي مستندة على أشخاص الدولة ، فإذا ذهب تلك العصبية دفعتها عصبية أخرى مؤثرة في العمران ، ذهب أهل الشوكة بأجمعهم وعظم الخلل .

وكما نعلم أن الشوكة تعني القوة والغلبة والقهر ولا تختلف مع ابن خلدون في هذا لأن من شروط قيام الدولة استنادها إلى عامل القوة ليضمن بقاها واستمرارها ، ولكنه عندما يقرر قيام الدولة على العصبية فهو موقف غير أخلاقي يشجع القبلية والعرقية مما يتنافى مع المبادئ القرآنية التي تشجع العنصرية والعصبية والعرقية كما أوضحنا لأنه أحد اضمحلال الدولة الإسلامية بعد حكم الخلفاء العباسي ، وأصبحت الدول الإسلامية كل منها لها صبغة معينة دون النظر إلى الوحدة الإسلامية التي جمعت المسلمين صفا واحدا لا تمييز بينهم إلا بالتقوى .

كذلك ظهور الفرق الدينية التي تتخذ من الإسلام شكله دون مضمونه باستغلال التأويل للقرآن ، فظهرت هذه الفرق الضالة وهي كثيرة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر القرامطة التي ظهرت أيام المأمون الخليفة العباسي ، واشتد نشاط هذه الفرقة بأن استغلت التأويل استغلالا واسعا لإبطال التكاليف الشرعية فميزوا بين دين العامة الذي يقتصر على ظاهر الشريعة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم ، ودين الخاصة الذي تفرد أصحابه بالتأويل الباطن لهدم السنن والشرائع وتقويض أركان المجتمع الإسلامي وأساسه والقضاء على ما تعرف عليه البشر من تعاليم الهية إنسانية وأخلاقية ، فجاء التزييف الخطير لمفاهيم الآيات القرآنية في صورة محزنة لما تردى فيه هؤلاء القرامطة ومن شايعهم في مهوى الضلال والأخلاقية ، يستمتعون وراء شعارات زائفة من الفضائل المزعومة ، وينكرون أن يقال عنهم كما ذكرنا تطبيقا لمبدأ « التقية » الذي يدينون به .

إذا تكلمنا عن العصبية والفرق الدينية الضالة بأنفسنا تنبؤ عن اللاأخلاقية التي تخالف الدين الحنيف ، فانه بالضرورة لابد أن تتعرض للثورات الاقتصادية والاجتماعية في العالم الإسلامي ومدى ارتباطها بالبعد الأخلاقي الإسلامي ، ولنا تحفظ على تسمية الثورات الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام ، لأن الإسلام لا يعرف الصراع الطبقي حيث يعيش أفراد في ظل التكامل الاجتماعي ، وسنكتفي بالإشارة إلى إحدى الثورات وهي ثورة الزنج التي يحلو لبعض معتنقي الفكر الشيوعي أن يخلعوا عليها أنها أول ثورة اشتراكية وشيوعية في الإسلام ، وهذا الكلام مردود عليه ، وتتلخص ثورة الزنج فيما يحدثنا عنه « الطبري » أن العبيد من الزنج

قد أنتجتلجلبوا من شرقى افريقية ، واستتخلهمم الأغنياء فى اعداد الاراضى الملحة للزراعة فى شرقى البصرة ، وتزايد عددهم وكان لهم المترجم الذى يقوم بالترجمة بينهم وبين الغير وكان يدعى « على بن محمد » الذى أثار القلاقل فى مواضع كثيرة ثم فر هاربا الى مستعمرات الزوج الواسعة الموجودة شرقى البصرة ، وأخذ يتبى الزوج الى سوء حالتهم المعيشية وان الله قد أرسله منقذا لهم ليحصلهم أسيدا يملكون عبيدا ومالا وقصورا ومن ثم يتضح أنها لم تكن ثورة اصلحية تهلف الى تحرير العبيد من الرق عامة حيث اقتضت دعوة صاحبها لأتصاره فقط ، بالنعيم المنشود وقد انتشرت حركة الزوج وانضم اليها الفارون من العبودية ، وقد تحققت لهم انتصارات مما شكل خطرا على الدولة العباسية لقيام الزوج بعمليات النهب والسلب والاعتداء بصورة تتنافى مع القيم الاسلامية التى اضمحلت فى الدولة العباسية مما شجع الزوج على القيام بهذه الحركة التى قضى عليها فيما بعد تماما . من هنا يمكن أن نقرر أن ثورة الزوج لم تكن ثورة اصلحية تنشد الغاء الرق وتعمل على رفع الظلم عنهم بتحقيق مبدأ المساواة الاسلامى ومبدأ التكافل الاجتماعى الذى يمنع الصراع الطبقي ، بل كانت حركة تمرد قامت على نهب الثروات والممتلكات وهتك الأعراض واسترقاق المسلمين نتيجة حقد دينى تسبب فى وجوده المسلمون أنفسهم ليعدهم عن المبادئ الاسلامية العظيمة . ومن هذا المنطلق تجد الشيوعيين فى تفسيرهم لها أنها أول ثورة اشتراكية فى الاسلام ، وهذا يتنافى مع تفسيرهم لقيام الثورة أولا فى المجتمع الصناعى حيث أن ثورة الزوج كان أفرادها عمالا زراعيين ، وبالتالي كانت قبل التفسير الماركسى بزمان بعيد فكيف يفسرونها على هذا النحو الذى أشرنا اليه ، ومما لا شك فيه أن ثورة الزوج كما قررنا تتنافى مع القيم الأخلاقية الاسلامية ، والعيب ليس فى الاسلام وانما فى القائمين عليه لعدم تطبيقهم لشريعة الله .

ولا تتفق مع الأخلاق الاسلامية عملية الدبلوماسية الحادة كما حدث فى موضوع التحكيم بين معاوية وعلى ، وما انتهى اليه حال الأمة الاسلامية بعد ذلك فظهرت النزعة الاستقرائية الملكية عند معاوية كما فقدت البيعة مضمونها .

ولا يتفق مبدأ فصل الدين عن الدولة مع الاسلام إطلاقا لأن الاسلام دين ودنيا وعقيدة ونظام ، ودين ودولة لهذا فمن الناحية الاسلامية فى كافة مجالاتها الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية تشجب فكرة فصل الدين عن الدولة لأن الدولة الاسلامية تقوم على الدين الذى يجمع بين الدنيا والآخرة ، فلا يمكن أن تقوم دولة علمانية فى أرض اسلامية وذلك لأن العلمانية ترفض الأديان وتقوم على قانون واحد غايتها

المصلحة التي يجب أن يعالج على ضوءها كافة الشئون العامة ، ومن ثم أصبح لا يوجد في الدولة العلمانية الحديثة مفهوم ثابت يمكن به التمييز بين الخير والشر والعدل والظلم وأصبح المقياس الوحيد لأي نظام سياسي في أي دولة هو المصلحة دون اعتبار لمعيار ثابت للقيم الأخلاقية ، مما ينتج عنه المشاكل الكثيرة في هذا العالم المضطرب ، لأنه لم يحاول أن يعالج مشاكله في ضوء مبادئ خلقية مطلقة ، وبالتالي لم يتعرف على التزامات خلقية منبثقة من قانون أخلاقي دائم مطلق ، ومن غير شك لن يقدم لنا هذا القانون المطلوب سوى الدين الذي يضم بين رحابه الالتزامات الخلقية في كافة المعاملات والعبادات ... انه الدين الاسلامي - وشتان بين شريعة الله تعالى الثابتة وشريعة الانسان المتغيرة •

اذن فالدولة الاسلامية هي دولة أخلاقية انسانية اذ هدفها ليس السيادة ولا تجميع الثروة ، ولا المجد العسكري ، وانما هدفها تحرير الانسان من الاستعباد بمختلف أنواعه ما عدا خضوعه وعبوديته لله وحده ، وإقامة العدل بين الناس جميعا ولذلك فان الهدف الأخلاقي الانساني مقدم فيها على الأهداف الاقتصادية والسياسية والحربية ، وبذلك تختلف عن الدول التي غايتها التوسع في النفوذ والسيادة والسيطرة بالحروب على الدول الأخرى •

اذن يمكن القول بأن الاقتصاد والسياسة والحرب في الاسلام ينطلق من قاعدة الأخلاق التي ترسم خطاه لسعادة البشر ، لذلك يتبين لنا أن الدولة الاسلامية عقائدية في رابطتها ، وسياستها ربانية في مصدرها ، وأساسها انسانية في فعاليتها وتكوين جهازها ، عالمية في إطارها ، أخلاقية في أهدافها ، حضارية في طبيعتها وهي عكس الأنظمة السياسية في القرون الوسطى أو المعاصرة التي عرضنا لها في سياق بحثنا مما يؤكد أن الدولة الاسلامية نسيج خاص له نظامه المتميز والمتفرد والقائم بذاته كما أوضحنا •



## الفصل الرابع

### الفكر الليبرالي السياسي والأخلاق

تمهيد :

أولا : تطور مفهوم الليبرالية في الفكر السياسي .

ثانيا : التطبيق الليبرالي وارتباطه بالأخلاق .

١ - الممارسة السياسية .

٢ - ارتباط السياسة بالاقتصاد .

٣ - ارتباط السياسة بالأخلاق .

ثالثا : الوجه التاريخي الليبرالي في العلاقات الدولية .

١ - مرحلة الاستعمار القديم .

٢ - مرحلة الاستعمار الحديث .

٣ - العلاقات السياسية بين الدول الاستعمارية .

٤ - مساوي الاستعمار الليبرالي .

رابعا : تعقيب .

## الفصل الرابع

### الفكر الليبرالى السياسى والأخلاق

تمهيد :

منذ فجر التفكير السياسى المنظم فى عهد الاغريق ، حتى يومنا هذا ،  
اعتبر هدف السلطة السياسية هو الصالح العام «Public Interest»  
ومن ثم أصبح البحث عن الهدف من الدولة ، له أهمية خاصة فى حياتنا  
المعاصرة بعد أن بدأت الأفكار فى العصر الحديث تنادى بتدخل الانسان  
بإرادته فى تنظيم المجتمع الذى يعيش فيه وفقا للأهداف التى يتوخاها  
من الحياة الاجتماعية .

فقد كان الصالح العام فى عهد دولة المدينة City-State (٢٨٨)

---

(٢٨٨) ترجمة المجمع اللغوى ، بالقاهرة ، انظر للورد « قاموس الجليزى - عربى »  
ص ١٨٠ ، ص ١٥ ، عام ١٩٨١ ، وسار على هذه ووافق عليها كل من الدكتور على عبد المطلب  
فى كتابه وكتفى بالإشارة « الفكر السياسى الغربى » ص ٢٠ ، كذلك الاستاذ حسن جلال  
الروسى عن ترجمته لكتاب جورج سبين : تطور الفكر السياسى ، ص ١ ، بينما الدكتور  
عبد الكريم أحمد لى « المدينة - الدولة » ص ٢١ فى كتابه « أسس إنظم السياسية »  
أما الدكتور عبد الرحمن خليفة فقد ترجمها الى الدولة المدينة « محاضرات فى السياسة  
عن دار نشر المعرفة الجامعية عام ١٩٧٧ .

ونعتقد أن الترجمة الصحيحة هى ما ذهب اليها كل من المجمع اللغوى بالكامرة  
والدكتور على عبد المطلب والاستاذ حسن جلال الروسى عكس ترجمة كل من الدكتورين  
عبد الكريم أحمد ، عبد الرحمن خليفة حيث جعل كل منهما الاسم مما يجعل المعنى مخالفا  
ومثال ذلك City Bank أى بنك المدينة بينما Bank of City تعطى نفس المعنى ولذا  
فإذا قمنا الاسم فى هذه الحالة لا يعتبر صفة ولكنه اسم تابع Subordinate  
وبالتل ترجمة City-State

الاجريقية ،، يعنى صالح « مجتمع المدينة » ككل ، ثم تطور مفهوم الصالح العام فى العهد الرومانى ، بحيث أضيف اليه عنصر جديد هو « حقوق الافراد » فى المجتمع نفسه ، أما فى العصر الحديث فرأينا أن مفهوم العقد الاجتماعى يقوم أساسا على فكرة أن السلطة التى يمارسها الحاكم سلطة تعاقدية بشرط أن تكون محددة بالهدف منها ، ومن ثم ظهر بعد ذلك الفرق بين مفهوم الدستورية القديم ومفهومها الحديث ممثلا فى التحول من مبدأ الالتجاء الى الأوضاع الماضية بحثا عن السوابق التى تقوم عليها قواعد الحكم الى مبدأ الصياغة الواعية من جانب المواطنين لهيئة القواعد بغرض تحقيق أهداف معينة اذا استخدمت السلطة خارج نطاقها اعتبرت غير مشروعة .

يمكن القول أن الصالح العام سواء كان للمجتمع ككل أو متضمنا لحقوق الافراد يعتبر حجر الزاوية فى الصراع القائم بين الايديولوجيات الرئيسية فى حياتنا المعاصرة مما أظهر تفسيرات عديدة « للصالح العام » وكيفية تحقيقه بصور مختلفة يمكن أن تدرج أهمها تحت عنوانين رئيسيين : الأول منهما هو تفسيرات فردية « Individualist » والثانى هو تفسيرات جماعية « Collectivist » أو اجتماعية « Social » (٢٨٩) ، وليست هذه التفسيرات المختلفة « للصالح العام » مجرد نظريات فلسفية لا ترتبط بالواقع الذى نعيش فيه بصورة مختلفة ، بل أن كلا من هذه التفسيرات يقابله نظام فى الحكم ومجال محدد لنشاط الحكومة ونظام قانونى كامل . بمعنى أن عمل الحكومة والسلطة وقراراتها تمس كل منا بصورة أو أخرى ، واننا جميعا نخضع فى تصرفاتنا للقوانين السائدة فى المجتمع الذى نعيش فيه ، يجعلنا ندرك تماما أن النظريات التى تتضمن تفسيرات مختلفة لهذه السلطة السياسية تمسنا فى الواقع بصورة عملية مباشرة .

ولا ينبغي عن.أذهاننا أن السلطة السياسية أمر ضرورى للحياة الاجتماعية ذاتها ، وهذا ما تؤكده مشاهدات التاريخ القديم والحديث والمعاصر وان ما يجعل السلطة السياسية تتخذ لونا مينا هو ما يصور عنها من تصرفات تشكلها الأفكار السائدة فيما يتصل بأهدافها ومجالات عملها ، وبالتالى فانها يمكن أن تستخدم لمصلحة المجتمع ككل ، كما يمكن أن تستخدم لصالح طبقة معينة بذاتها (٢٩٠) .

(٢٨٩) د. غروت يدوى : النظم السياسية ، ص ٢٠٤ وما بعدها .

H. Lasky : Grammar of Politics, p. 44.

(٢٩٠)

من هذا المنطلق ، وجدنا أرسطو يقسم الدولة الى « ملكية  
Monarchy

إذا كان الحاكم فيها فردا ، والى « ارستقراطية  
Aristocracy وتعنى حكم القلة من مجموع المواطنين ، ثم الى ديمقراطية «Democracy»  
أى حكم جميع المواطنين . وبالتالى يكون هدف الحكم فى كل منها هو  
الصالح العام فى كل الأحوال ، أما اذا انحرف الحكم فى هذه الدول  
الثلاث عن هدفه وهو صالح الجماعة ، واقتصر على المصلحة الخاصة للحاكم  
أو لفئة دون غيرها من أفراد الشعب ، فان ذلك يدل على تحول « الملكية »  
الى طغيان Tyranny وكذلك بالنسبة للارستقراطية فتتحول الى  
أوليغارشية Oligarchy وتعنى حكم عدد قليل لمصلحتهم الخاصة ،  
أما الديمقراطية فانها تتحول الى حكم الفوضى Mob Rule (٢٩١) .

ولا يخفى علينا أن هذا التقسيم السداسى قد وضعه أفلاطون جاعلا  
الهدف الرئيسى من التنظيم السياسى هو صالح الجماعة ، من هذا انطلق  
الفكر السياسى التالى ، وقام علم السياسة الذى يعتبر أرسطو أول  
واضعيه .

ويقول الدكتور عبد الكريم أحمد : « لقد استخدم أرسطو مصطلح  
Polity للدلالة على حكم المواطنين إذا كان لصالح المجتمع ومصطلح  
Democracy إذا كان حكم الفوضى مصطلح Demagogy (٢٩٢) » .

يقول هانز كلسن أحد علماء السياسة المعاصرين فى كتابه « النظرية  
العامة للقانون والدولة » General Theory of Law and State  
لم يعد التقسيم التقليدى للدول الى ملكيات وارشقراطيات ،  
له أى أساس علمى لأن عدد الأشخاص الذين يمارسون السلطة يعتبر  
معيارا سطحيا للتقسيم حيث أن الفروق بين الدول ينبثق من وضع  
المواطن ومدى مساهمته فى عملية الحكم فإذا كان يسهم ويشترك فى  
وضع القوانين التى تحكمه فان الدولة تصبح ديمقراطية أما اذا لم يشترك  
وليس له حق الاشتراك فى وضع القوانين وليس عليه الا أن يتقبلها فان  
هذه الدولة تكون « أوتوقراطية » Autocratic ، وليست هناك دولة

---

(٢٩١) أى حكم الدماء Demagogy وهو نفس المعنى السابق .

(٢٩٢) د- عبد الكريم أحمد : أسس النظم السياسية ، ص ٨٢ وهاهنا أيضا  
حيث يلفت نظرنا الى أن مصطلحات الديمقراطية والارستقراطية والاوليغارشية لها دلالات  
أخرى فى حياتنا المعاصرة ويستعرض لها فى سياق بحثنا هذا فيما بعد ان شاء الله .

أوتوقراطية تماما ، بل أن كل دولة مختلطة ويوجد فيها الاتجاهان ، ومن ثم تعتبر الدولة ديمقراطية اذا غلب فيها الاتجاه الديمقراطي ، بينما تعتبر أوتوقراطية اذا غلب فيها الاتجاه الاوتوقراطي « (٢٩٣) » .

لهذا لم يعد تقسيم الدول من حيث عدد الذين يتولون شئون الحكم والسلطة السياسية ، يحظى باهتمام كبير من معظم علماء السياسة المعاصرين ولاسيما في النصف الأول من القرن العشرين ، عندما ظهرت بعض مدارس « الفكر الوضعي » *The Positivist Thought* في التحليل السياسي ، تقرر أن من يمارس السلطة فعلا في كل المجتمعات الحديثة أيا كانت صورة تنظيمها السياسي هم أفراد قلائل يسيطرون على مؤسسات الحكم وأجهزته ، ثم يوجهونها لمصلحتهم الخاصة الى حد كبير بمعنى أن جميع صور الحكم في الواقع أوليغارشية (٢٩٤) مما يجعله بمثابة قانون من قوانين الحركة الاجتماعية التي لا يمكن التغاها بالرغم من المحاولات المبذولة في ذلك ويعرف هذا القانون باسم « قانون الأوليغارشية الحديدية » *Iron Law of Oligarchy* « (٢٩٥) » .

من هذا يتضح أن علم السياسة في الكتابات المعاصرة لا يأخذ بالتقسيم الأرسطي التقليدي للدولة ، وإنما يميل الى تقسيم الدول على أساس القوى الاجتماعية الحقيقية المؤثرة في اتجاهات الحكم والأهداف التي تستخدم فيها السلطة السياسية ومدى اتساع نطاق مجالات عملها .

فترى بعض علماء السياسة المعاصرين يقسمون الدول على أساس استعمال السلطة السياسية وأهدافها الى دول تأخذ بالنظام الفردي *Individualist System* ودول الرفاهة *Welfare States* ويكون أسلوب الحكم فيها عن طريق « نظام تعدد الأحزاب » *Multi Party System* ودول تأخذ بالنظام الجماعي *Collectivist System* ويكون أسلوب الحكم فيها على نظام الحزب الواحد أو التنظيم السياسي الواحد ، وتجد بعد ذلك تقسيم الدول على أساس « الطبقة » *Class* المسيطرة على وسائل الإنتاج باعتبارها الطبقة التي تخدمها الدولة ، وتبعاً لذلك يقسم الماركسيون الدول الى « دول اقطاعية ورأسمالية » *Feudal and Capitalist States* وتعرف باسم الدول البورجوازية *Bourgeois States* .

A. M. Burns : *Ideas in conflict* : pp. 138-139. London, 1963. (٢٩٣)

H. D. Lasswell & Kaplan : "Power and Society", p. 219. (٢٩٤)  
N.Y. 1952.

A. M. Burns : "Ideas in Conflict" pp. 77-83. (٢٩٥)  
London, 1963.

ودول اشتراكية تعرف باسم Socialist States و يطلق عليها « دول  
بروليتارية Proletarian States »

ونتيجة مرحلة التطور الصناعي الكبير التكنولوجي الهائل ظهر تقسيم  
آخر للدول حسب تفوقها وتقدمها في المجال الصناعي وارتفاع مستوى  
معيشتها فأصبح لدينا « دول متقدمة Advanced States » ودول نامية  
Developing States

من هذه الصورة نستطيع أن نتبين بوضوح أن الفكر السياسي الحديث  
والمعاصر قد عدل عن التقسيم التقليدي للدول الذي ظل سائدا حتى قرابة  
مطلع القرن العشرين ، واهتم بتقسيم الدول على أساس القوى الاجتماعية -  
كما أوضحنا - المؤثرة في اتجاهات وأهداف الحكم التي تستخدم فيها  
السيطرة السياسية ومدى اتساع دائرة عملها ، فظهرت دول تأخذ بالنظام  
الفردى وتمثلها الديمقراطية الليبرالية الغربية التي تؤمن بتعدد الأحزاب ،  
ودول تأخذ بالنظام الجماعي تقوم على نظام الحزب الواحد القائمة على الفكر  
الماركسي (٢٩٦) ، والذي يأتي الحديث عنه فيما بعد في الفصل الخامس  
من هذا البحث ان شاء الله ، بينما نعرض الآن للفكر السياسي الليبرالي  
في تطوره وصوره واسلوبه في الحكم وعلاقته بالاقتصاد والأخلاق .

### اولا : تطور مفهوم الليبرالية في الفكر السياسي

الأمر الذي لا شك فيه ان النظرية الفردية Individualism  
تقوم على أساس من أن كل فرد يتمتع بمجموعة من الحريات الطبيعية أي  
مجموعة من الحريات الطبيعية التي ترتبط بوصفه انسانا ، دون تدخل  
من أحد حتى أن دور الدولة هو حماية هذه الحقوق الطبيعية فقط دون  
التدخل في أنشطته وتصرفات الأفراد ، حيث يعتبر تدخل الدولة متجاوزة  
حدودها مما يترتب عليه فقدان حقها في طاعتهم .

وتبنوت هذه النظرية الفردية في صورتها الحديثة نتيجة اسهامات  
جون لوك وتعتبر أفكاره الأساس الذي قامت عليه المدرسة الفردية  
والمدرسة النفعية والديمقراطية التقنيديّة التي تمثل نوع التنظيم السياسي  
المرتبط بالنظام الرأسمالي ، وسنتناول كل منها في حينه من خلال هذا  
الفصل .

---

(٢٩٦) مع ملاحظة قيام بعض الأنظمة الديكتاتورية على نظام الحزب الواحد ولكنه  
لا تدخل في النظام الجماعي كلاتيا وإيطاليا بلان الحرب العالمية الثانية .

تعتبر الليبرالية «Liberalism» - أي المذهب الليبرالي - أهم وأول مذهب سياسي متكامل يقوم على أساس النظرية الفردية في تحديد أهداف السلطة السياسية ، وهو يمثل الجانب السياسي للنظام الرأسمالي ، لذلك فهو دائما يرتبط في الأذهان بالطبقة البورجوازية *Bourgeois Class* باعتبارها الطبقة السائدة في هذا النظام من ناحية ، كما يرتبط من ناحية أخرى بما يعرف في علم السياسة بالديمقراطية التقليدية *Classical Democracy* أو الديمقراطية البرلمانية المتعددة الأحزاب *The Parliamentary Democracy of Multi Party*.

وقد أسهمت في تكوين فلسفة المذهب الليبرالي ثلاثة مصادر رئيسية هي كتابات جون لوك وأفكار فلاسفة الاستنارة والمدرسة النفعية ، بالإضافة الى تأثير كل من الثورتين الأمريكية والفرنسية (١٧٩٧) فيها تأثيرا واضحا .

لقد بنى لوك آرائه السياسية على فكرة العقد الاجتماعي - كما أشرنا - هادفا تبرير الثورة على الحكم المطلق ، وضرورة وضع حدود للسلطة السياسية بحيث يتاح أكبر قدر ممكن من الحرية للأفراد في ممارسة أنشطتهم المختلفة ، وبخاصة النشاط الاقتصادي داخل المجتمع مستندا في تبريره الى نظرية الحقوق الطبيعية للفرد ، وذلك أن الناس في « حالة الطبيعة » يملكون حقوقا طبيعية متساوية لا تنقسم ، هي حق الحياة وحق الملكية والحرية الشخصية (١٧٩٨) ، وأن دور الدولة وهدفها الوحيد هو حماية هذه الحقوق ، وعرفت هذه الدولة في علم السياسة باسم الدولة الحارسة *Guard State* ، واعتبر استخدام السلطة البنائية في غير تحقيق هذا الهدف عملا غير مشروع ، حيث أن الفرد بحقوقه الطبيعية هو محور كل تنظيم سياسي ، ورضا المحكومين هو أساس مشروعية الحكم ، ويعتبر لوك هذين المبدأين المنطلق الذي قامت عليه الفلسفة الليبرالية .

لقد كان مفهوم الحقوق الطبيعية المتساوية في الواقع رد فعل للنظام الإقطاعي *Feudalism* الذي يعتبر الحقوق امتيازاً لبعض الناس مثل النبلاء ورجال الكنيسة وكانوا يمثلون القلة دون أي اعتبار للأغلبية الساحقة من أفراد المجتمع الذين لم تكن لهم أية حقوق معترف بها .

(٢٩٧) قامت هاتان الثورتان في أواخر القرن الثامن عشر ، الأمريكية في ١٧٧٦ م ، والثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ م .

(٢٩٨) T. Wainlass : *Gettels History of Political Thought*, p. 224 London (1969).

وبذلك تنطوي فكرة العقد الاجتماعي عند لوك على تحول عن المشروعية الدينية أى السلطة الدينية للحكم الى اعتبار أن مصدر التنظيم السياسى هو ارادة الناس واتفاقهم فيما بينهم على اقامة المجتمع المدنى ، وبالتالي يخضون للسلطة التى تقوم على رضاهم . ولما كان الاجماع على الحاكم يصبح مستحيلا ، لأنه يجب أن يحظى الحاكم برضا كل فرد فى المجتمع لتحقيق مشروعية الحكم ، فان لوك لجأ الى مفهوم حكم الأغلبية Majority Rule الذى يقوم على فكرة أن الفرد بقبوله التعاقد مع الآخرين على تكوين المجتمع السياسى يعنى موافقته بمقتضى ذلك على الخضوع لراى الأغلبية ، وبذلك يتوفر ركن الرضا الفردى فى كل تصرف توافق عليه الأغلبية (٢٩٩) وسنوضح ذلك فيما بعد عند الكلام عن الممارسة السياسية فى النظام الليبرالى .

وقد نقل فلاسفة الاستنارة من الفرنسيين هذا المفهوم الجديد الذى أتى به لوك ، واعتبروه أساسا من أسس فلسفتهم باعتباره روح الديمقراطية (٣٠٠) ومن كتاباتهم عرفه زعماء الثورتين الأمريكية والفرنسية وصار جزءا لا يتجزأ من الدساتير التى تمخضت عنها هاتان الثورتان ، وقد عرف باسم « حقوق الانسان » (٣٠١) بعد أن تحول مفهوم « الحقوق الطبيعية » الى ما يطلق عليه مصطلح الحقوق المدنية التى تعتبر اليوم احدى القيم الأخلاقية ومعيارا تقاس به المجتمعات ومدى تقدمها .

ولقد رفض فلاسفة الاستنارة الفكرة السائدة فى العصر السابق المتجذلة فى أن البشرية كلها تؤلف دولة واحدة خلقها الله ويسيطر عليها القانون الكنسى وعلى رأسها البابا والامبراطور ، وليس لأحد أن يتسائل عن تفسير لهذه الأوضاع ، فكلها جزء لا يتجزأ من الايمان الدينى وليس للعقل البشرى أن يبحث فى كنهها ، مما جعل هذا التيار العقلى فى العصر الحديث - فى عصر الاستنارة « Age of Enlightenment » - يقدم مجموعة من الأفكار المتعلقة بأصل الدولة وأهداف التنظيم السياسى ومصدر السلطة وأساليب الحكم تمثلت فى مفهوم العقد الاجتماعى Social Contract

J. Locke : Two Treatises of Civil Government, pp. 164-191. (٢٩٩)

سباين : تطور الفكر السياسى : الكتاب الثالث ، ص ٥٣٦ - ٥٣٢ .

L. Wanss : Ibid, p. 248.

(٣٠٠)

(٣٠١) نص عليها: «هيئة الأمم المتحدة وصار لها يوما ما يعرف باسم « يوم حقوق الانسان » تحتل فيه الهيئة ودولها الأعضاء به فى ١٠ ديسمبر من كل عام



وما ينطوي عليه من تصور معين للمجتمع البشرى انبثقت منه المبادئ التي يقوم عليها النظام الليبرالي وهي : المساواة والسيادة الشعبية والدستورية .

لقد أضفى فلاسفة الاستنارة وفكره على مفهوم المساواة القديم طابعا جديدا مرتبطا بالفردية وحرية النشاط الاقتصادي اللذين قام عليهما المذهب الليبرالي ، بأن جعلوا للمساواة مضمونا محددا « هو المضمون القانوني » Legal Content وحده ، واعتبروا كل تجاوز عن هذا المضمون اعتداء على الحرية وقد تأكد هذا لمبدأ المساواة عمليا في الثورتين الأمريكية والفرنسية اللتين تولى قيادتهما زعماء الطبقة الوسطى مما جعل هاتين الثورتين ترتبطان تاريخيا بالمذهب الليبرالي .

ومن ثم اقتصر مبدأ المساواة على « المساواة القانونية »

#### Legal Equality

حيث يرى فريتر المساواة لا يمكن أن تتعدى حدود المساواة القانونية لأنه من المستحيل - على حد قوله - ألا ينقسم الناس الذين يعيشون في مجتمع واحد الى طبقتين : أغنياء وفقراء (٣٠٢) . ولكن لاسلكي يؤكد على أن فريتر لم يعرف مفهوم المساواة بمعناه الحقيقي الذي يتضمن المساواة الاجتماعية (٣٠٣) .

ونلخص الى أن مفهوم المساواة قد صاغه فلاسفة الاستنارة في صورتين احدهما يتمثل في أن البشر جميعا متساوون وفقا للقانون الطبيعي ولكن لما كانت هناك اختلافات طبيعية بين الأفراد في القدرات ومواهبهم الطبيعية من ملكات فان مبدأ المساواة يجب أن يظل في حدود عدم الناس بهذه الاختلافات الطبيعية والا كان خرقا للقانون آخر من قوانين الطبيعة وما يترتب عليه من ضرر بالغ بالمجتمع كله . ومن ثم فإن ما ينجم عن هذه الاختلافات الطبيعية من تفاوت في الثروة التي يكتسبها الفرد باستغلال مواهبه في ظل نظام حرية النشاط الاقتصادي ( حرية التعامل ) يجب ألا يدخل في مفهوم المساواة ، وبذلك تصبح أية محاولة من جانب المجتمع لتهيئة الظروف المؤدية الى تحقيق قدر من المساواة الاقتصادية تعتبر عملا

Thomas Paine : The Rights of Man : pp. 349-379.  
(Dolphin ed 1961).

(٣٠٢)

H. J. Lasky : The Rise of European Liberalism, p. 214.  
London, 1936.

(٣٠٣)

ضد قانون الطبيعة من ناحية وضد حرية النشاط الاقتصادي من ناحية أخرى : هذا هو مفهوم المساواة في فلسفة المنهج الليبرالي .

أما الصورة الثانية لمفهوم المساواة في عصر الاستنارة فيمثلها جان جاك روسو الذي رفض مفهوم المساواة الأول عند كل من فولتير ولوك ومونتسكيو وغيرهم ، حيث دعا إلى المساواة الكاملة بين الناس كميافاً أساسى تنبثق منه أسس التنظيم الاجتماعى . فالمساواة للجميع وللغالبين وللعمال وليس للطبقة الوسطى الناهضة وحدها ويقول في ذلك : « يجب ألا يكون هناك أى مواطن من الثراء بحيث يستطيع أن يشتري غيره ، ولا يكون من الفقراء بحيث يضطر إلى بيع نفسه » (٣٠٤) ، وقد اعتبر روسو التفاوت الكبير في الملكية الخاصة أساس الشرور الاجتماعية كلها وأن الاستغلال الاقتصادى يؤدي بالضرورة إلى الاستغلال السياسى الذى يفسد مفهوم المساواة من أساسه ، ويحول مبدأ « المساواة القانونية » مجرد شعار غير قابل للتطبيق .

وبالنسبة لمبدأ السيادة الشعبية Popular Sovereignty قد أصبح جزءاً أساسياً من المنهج الليبرالى ، لأن السيادة الشعبية عند فلاسفة الاستنارة تنطوى على فكرة أن الحكم يجب أن يكون لمصلحة الشعب وليس بواسطة الشعب وإنما يقتضى لمشروعية الحكم رضا المحكومين الذين يمثلهم زعمائهم الطبيعيون مما يترتب عليه علم مشاركة الشعب كله فعلاً في الحكم وذلك لأن الشعب في نظر فلاسفة الاستنارة كان قرين البصم ولجهل وسليته ليس أصلح قطاعات الحكم وإنما الاكتفاء بزعمائه الطبيعيين لإقرار مشروعية الحكم ، وكان هذا التفسير لمبدأ السيادة الشعبية الذى أضفاه فلاسفة الاستنارة على المفهوم الديمقراطي الجديد ، هو الذى تبلور فيما بعد على يد زعماء الثورتين الأمريكية والفرنسية من قادة الطبقة الوسطى الناهضة الذين اعتبروا أنفسهم ممثلين عن الشعب كله - صانز أساسياً من أسس المنهج الليبرالى - كما قلنا - طوال القرن التاسع عشر تقريباً .

ولكن روسو رفض هذا التفسير لمبدأ السيادة الشعبية عن طريق الزعماء الطبيعيين الذين يمثلون الشعب كله وبهؤلاء تقرر مشروعية الحكم لأنه يقر المساواة الكاملة بين أفراد الشعب الواحد ، ومن ثم فيكون مصطلح السيادة الشعبية - عنده - يعنى حكم الشعب ، وقد عبر روسو

عن مبدأ السيادة الشعبية يفهم « الإرادة العامة » التي يشترك في تكوينها جميع المواطنين وهي عنده لا تتجزأ ولا تنتقل بالانابة ، وبذلك لا يمكن ممارسة السلطة المنيطة عنها الا بواسطة أصحابها (٣٠٥) ، ومن ثم فالشعب بجميع أفراده هو معقله السادة وصاحب السلطة ومصدرها ، واشترك كل فرد فيه بصورة مباشرة وإيجابية في عملية الحكم هو المفزى الصحيح للمفهوم الديمقراطي والضمان الوحيد للمساواة بين المواطنين ، ونجد نقدا موجهاً للمفهوم الإرادة العامة عند روسو باستحالة تطبيقها عملياً باشارك جميع المواطنين في الدول الكثيرة الحديثة واستفتائهم جميعاً في قرار يصدر (٣٠٦) •

ونأتي الى « المبدأ الدستوري The Constitutional Principle (٣٠٧) أو باختصار - الدستورية Constitutionalism وهو يعنى بصفة عامة المذهب الذي يقوم أساساً على حماية الحريات المدنية بالحد من سلطة الكاظم وتقييدها عن طريق توفير ضمانات قانونية أى دستورية لها حجة في مواجهة هذه السلطة • ويعتبر هذا المبدأ أحد الأركان الرئيسية للمذهب الليبرالى لارتباطه بمبدأ فصل السلطات الذى سياتى الكلام عنه فيما بعد فى موضعه • كنا يعتبر المبدأ الدستورى أو الدستورية من القواعد الرئيسية فى الفكر الديمقراطى الحديث (٣٠٨) •

وكان مفهوم الدستورية فى مرحلتها الأولى تعنى أن الدستور Constitution يتضمن المبادئ الأساسية التى تنتج من العرف ومن المؤسسات القائمة وتطورها ، وخير تعريف للدستور هذه المرحلة هو أنه : « مجموعة القوانين والمؤسسات والعادات المستمدة من مبادئ عقلية ثابتة معينة ، مستهلفة الصالح العام بحيث يتألف منها النظم العام الذى وافق المجتمع على أن يحكم بواسطته (٣٠٩) بينما الدستورية فى مرحلتها الثانية تعنى مجموعة القواعد المحددة التى تضعها هيئة يعهد اليها شعب دولة ما بهذا العمل باعتبار أن مجموعة القواعد المحددة تمثل القانون الأساسى للدولة الذى يحدد نظام الحكم فيها ، وأسلوب تكوين أجهزتها

G. Field : Political Theory, p. 41. London 1963. (٣٠٥)

J. Bowie : Western Political Thought from the Origins to Rousseau, p. 429. (٣٠٦)

(٣٠٧) سبائين : تطور الفكر السياسى ، ص ١١٢ - ١١٣ ، ص ٦١٠

(٣٠٨) • عثمان خليل عثمان : المبادئ الدستورية ، ص ٧٤ •

C. W. MacHlvin : Constitutionalism Ancient and Modern p. 3, New York, 1947. (٣٠٩)

المختلفة واختصاصاتها وحقوق الأفراد وإيجاباتهم ، ولا يعنى هذا التقسيم أن هناك انفصالاً كاملاً بين المرحلتين الأولى والثانية ، فمزال العرف يعتبر حتى اليوم عند بعض الفقهاء من مصادر الدستور (٣١٠) ، بل لاتزال هناك بعض الدول في العصر الحديث مثل إنجلترا دستورها غير مكتوب (٣١١) .

ولقد بدأت بذور مفهوم الدستورية بمعنى حكم القانون تظهر في الواقع في كتابات أفلاطون وأرسطو السياسية ، ثم جاءت الدستورية في العصور الوسطى التي اتسمت بالنظام الإقطاعي - تعنى أن الدستور هو القانون الذي يخضع له الشعب بما فيه الحاكم ، فإذا خرج الحاكم على الدستور اعتبر طاغية - وليس حاكماً شرعياً دون انزال عقاب به لخرقه الدستور باستثنائه التهديد باستخدام القوة الثورية عند أخلاقه بالأوضاع الدستورية الموروثة التي صارت تعتبر حقوقاً شبه تعاقدية بين الحاكم والمحكومين أو « عرفاً » ملزماً للطرفين (٣١٢) .

واستمرت دستورية القرون الوسطى حتى نهاية القرن الثالث عشر في جميع أنحاء أوروبا الإقطاعية ، ثم بلغت ذروتها بظهور « حركة التوفيق » التي نادى بها فقهاء القرن الخامس عشر من أجل تقييد السلطة الملكية المطلقة التي كان يتمتع بها البابا كحاكم أعلى للكنيسة الكاثوليكية على أساس انشاء نوع من المجلس النيابي الذي يحد من هذه السلطة . وقد مهدت هذه الحركة لنشأة الاتجاهات الحديثة في مفهوم الدستورية فظهرت حركة الإصلاح Reformation التي انتشرت في معظم الدول الإقليمية في أوروبا ، مما جعل الشيع الدينية تضطر - في سبيل المحافظة على ذاتها - إلى التمسك بأهداف المؤسسات الدستورية القديمة والعمل على إحيائها ، كما ظهرت في تلك الفترة أفكار وآراء دستورية عديدة نقلها علماء مثل جرويتوس ولوك في كتاباتهم إلى القرن الثامن عشر حيث صاغها منتسكيو في قالبها الحديث وأضاف إليها مبدأً جديداً هاماً هو مبدأ فصل السلطات (٣١٣) .

(٣١٠) د. محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، الدول والحكومات ، ص ٣٢ .

C. Hayes : Political and Cultural History of Modern Europe, (٣١١)  
p. 429. New York, 1939.

سباين : تطور الفكر السياسي ، ص ٦٠ .

J. U. Figgis : "Political Thought from Gerson to Crotons (٣١٢)  
(1414-1625), pp. 170-183. U.S.A. 1960.

(٣١٣) د. عبد الكريم أحمد : أسس النظم السياسية ، ص ١٥٩ - ١٦٠ .

ولقد ظهر مفهوم جديده للمستور منذ قيام الثورتين الأمريكيتين  
الفرنسية فكان أول دستور قد كتب في التاريخ هو دستور الولايات  
المتحدة الأمريكية متضمنا اعلان الاستقلال الذي شمل مجموعة من الأفكار  
التي نادى بها فلاسفة الامتنارة والتي تعتبر أساسا للمبدأ الدستوري  
في المرحلة الثانية . وكانت أهم هذه الأفكار تدور حول الحقوق التي  
لا تنقسم للإنسان وسيادة الشعب وحق الثورة ضد الحاكم الذي يخرق  
الدستور .

وقد حدد توماس بين T. Pain في كتابه « حقو الإنسان » السمات  
الرئيسية الثلاث للمستور الحديث وهي :

١ - يعتبر الدستور هو الأساس الذي تقوم عليه عملية تنظيم الحكم  
وبالتالي الدستور سابق على الحكومة .

٢ - يحدد الدستور أسلوب ممارسة السلطة وتوزيعها ومن ثم فهو قيد  
على السلطة ، وكل تجاوز لهذا القيد يجعل السلطة غير مشروعة .

٣ - يتميز الدستور الحديث بأنه دستور مكتوب ، بمعنى أن الشعب  
أو من ينوب عنه من ممثلين يحددونه مفصلا في وثيقة مكتوبة ،  
وليس متروكا للاستنباط من قواعد عامة أو من السوابق والأعراف .

كما تنطوى الدستورية الحديثة - بالإضافة الى ما تقدم - على مفهوم  
أن التنظيم السياسي للمجتمع يعتبر عملا اداريا يتدخل فيه عنصر رئيسي  
هو الهدف من هذا التنظيم ، ومن ثم فاننا نرى معظم الدساتير الحديثة  
تتضمن اشارات خاصة لنوع المجتمع - الدولة - كما يتصوره أعضاؤه  
أو ممثلوه وأيضا يتضمن الخطوط الرئيسية لا مستخدمات السلطة  
السياسية وأهدافها في الدولة .

سبق أن أوضحنا أن المذهب الليبرالي يقوم على مصادر ثلاثة هي  
كتابات جون لوك وفلاسفة الامتنارة والمدرسة النفعية ، وقد عرضنا  
للمصدرين الأولين على التوالي ويأتي الكلام الآن عن المدرسة النفعية المصدر  
الأخير لقيام المذهب الليبرالي .

كان التطور الفكري في أوروبا ، وبخاصة انجلترا قد بدأ يفقد اقتناعه  
بان هناك أشياء ثابتة بذاتها ، وأن العقل وحده كفيلا للوصول الى الحقيقة ،  
ومن ثم ظهرت مدرسة جديدة عرفت باسم « المدرسة التجريبية » (٣١٤)  
Empiricism

٣١٤

(٣١٤) مباحين : تطور الفكر السياسي ، ص ٨١٢ .

وأهم مفكرها هو الفيلسوف دافيد هيوم تنادى بأن العقل لا يكفي وحده لاثبات صحة أى شيء بل لابد من وجود دليل يثبت صحته بالتجربة العملية. وبذلك أصبح مفهوم القانون الطبيعي (٣١٥) ومعه نظريتا العقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية موضع شك وفقد كثير من المفكرين إيمانهم بهما (٣١٦) ، وبذلك انهار الأساس النظرى الذى قام عليه المذهب الليبرالى كما جاء عند لوك وصار يتطلب أساسا نظريا جديدا يبرر قيامه متمثلا فى كتابات - بعض مفكرى أواخر القرن الثامن عشر الذين عرفوا باسم « الراديكاليين الفلاسفة Philosophical Radicals » وعلى رأسهم جيرى بنتام وتبلورت أفكارهم فيما يعرف باسم « الفلسفة النفعية Utilitarianism (٣١٧) ، وقوام هذه الفلسفة يتمثل فى أن الأفراد من البشر أمانيون بطبيعتهم التى تلغفهم باستمرار الى السعى وراء السعادة وتجنب الألم فى كل ما يفعلونه ، ومن ثم فإن قيمة أى تنظيم سياسى واجتماعى تتوقف أساسا على ما اذا كان « نافعا » فى تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، وبذلك تعتبر المنفعة Utility التى يحصل عليها الأفراد من أى تنظيم أو جهاز فى تحقيق سعادتهم وتجنبهم الألم هو الميار الذى تحكم به على هذا التنظيم أو الجهاز ، ويمكن القول بأن هذا المفهوم أو التصور قد جاء منه مصطلح النفعية Utilitarianism والنفعيين Utilitarians

لهذا نجد أن أفكار الراديكاليين الفلاسفة - أصحاب فلسفة النفعية - تدور دائما فى فلك الفلسفة الفردية Individualist Philosophy ومن هنا كانت قيمتها فى تبرير المذهب الليبرالى ، بالإضافة الى اصرارها على أن كل فرد حسناو لكل فرد آخر فيما يتصل بتقدير السعادة والألم كمعيار للتنظيم السياسى ، بمعنى أنهم يعيشون « المنفعة » على أساس ما يتحقق « للفرد المطلق » من سعادة أو ما يتجنبه من ألم وليس على أساس « الفرد فى المجتمع » . وبذلك يكون مبدأ المساواة عند الراديكاليين « للفلاسفة أوسع وأقوى مما كان لدى فلاسفة الاستشارة من الفرنسيين ... »

لقد أخذ الراديكاليون الفلاسفة عن دافيد هيوم رفضه لنظريتي

(٣١٥) القانون الطبيعي هو الذى يتضمن القواعد الأزلية التى تمثل « المثل الأعلى » لكل ما هو موجود فى الطبيعة. وإلى يمكن إدراكها عن طريق العقل .  
(٣١٦) ج . سبين : تطور الفكر السياسى الكتاب الثالث ، ص ٦٠١ وأيضا نظر الكتاب الرابع ، ص ٧٧٩ - ٨٠٧ .  
(٣١٧) سبين : تطور الفكر السياسى ، ص ٨١٠ ، ص ٨٦٥ ، ص ٩٣٤ .

« العقل الاجتماعي » و « الحقوق الطبيعية » لعدم وجود أى دليل يثبتهما مقررين أن المجتمع السياسى والسلطة يقرمان لأنهما ينطويان على منفعة الناس ، وأما الحقوق الطبيعية المطلقة هى أيضا مجرد وهم ، لأن كل حق شخصى تحده حقوق ماثلة أو مقابلة الآخرين ، مما أوجب وسيلة ما تحدد هذه الحقوق بحيث تجعلها متفقة بعضها مع بعض ، وهذه الوسيلة تتمثل فى « القانون » الذى يضعه الشعب أو من ينوب عنهم ، وبالتالي فالحقوق فى الواقع يخلقها المجتمع ، وبذلك يمكن تطبيق معيار المنفعة - على أساس أن ما يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من أفراد الشعب هو النافع - على الحقوق الفردية المختلفة التى يقوم عليها النظام الليبرالى .

ونجد حق الملكية عندهم حق مقدس وأساس ولا يبد منه وجوده - لا بوصفه حقا طبيعيا - بل لما يوفره من احساس بالأمن للفرد ، والاحساس بالأمن والأمان أهم أركان السعادة ، ومن ثم فإن واجب الدولة هو تأمين كل انسان على مايلبكه ولكن وجد هؤلاء الراديكاليون الفلاسفة حصول فرد على ممتلكات كثيرة مع وجود معسرين لا يملكون شيئا. يتنافى مع التطبيق الكامل لمبدأ المنفعة الذى يقضى بتحقيق السعادة لأكثر عدد من أفراد الشعب على قسم المساواة ، مما جعل الراديكاليون يقررون أن واجب الدولة - السلطة القائمة أو المشرع - أن تعمل بقدر الامكان على الاقترب من المساواة فى حق الملكية بحيث يصل الاحساس بالأمن الناشئ عن الملكية الى أكبر عدد من أفراد الشعب عن طريق اجراءات لا تؤدي الى زيادة الفوارق بين الأفراد فى الملكية بشرطين هما :

- ١ - عدم المساس بملكية من يملكون فعلا حتى لا يفقدون احساسهم بالأمن
- ٢ - ألا يؤثر أى إجراء يتخذ فى سبيل الاحساس بالأمن من الناس عن الملكية الخاصة على النشاط والمبادرة الفرديين باعتبارهما أساس كل ازدهار وتقدم .

وهكذا انتهى الراديكاليون الفلاسفة الى وضع حدود « نفعية » على المساواة ، مثلما فعل فلاسفة الاستنارة بأن جعلوا المساواة محدودة « بالفوارق الطبيعية » بين الأفراد ، وما يترتب عليها من تفاوت فى الملكية نتيجة للتفوق الطبيعى فى القدرات والمجهود .

وقد ذهب بعض الراديكاليين الفلاسفة الى أن الطريقة المثلى لتحقيق أكبر قدر ممكن من التقارب فى الملكية فى حدود المحافظة على الاحساس بالأمن وعلى النشاط الفردى هو فرض ضرائب متصاعدة على الموارث .

أما بالنسبة لحق الحرية الشخصية - الذى يمثل الحق الثانى الذى يقوم عليه المذهب الليبرالى - فقد اعتبرته أيضا المدرسة النفعية من أهم مقومات السعادة للفرد ، بشرط أن تخضع هذه الحرية - كبقية الحقوق الأخرى - للحدود التى يقرها القانون ، بحيث تتفق حرية كل فرد مع حرية الأفراد الأخرى ، وبذلك لم تعد الحرية لديهم مفهوما مطلقا ، بل محدود يعميا « أكبر قدر من الحرية لأكثر عدد من أفراد الشعب » • هذا المفهوم للحرية لا يتفق مع الفكرة الأساسية فى المذهب الليبرالى التى ترى أن السلطة « شر لابد منه » ومن ثم فيجب تقييدها والحد من مجالات عملها بكل الوسائل الممكنة لأن أنصار المدرسة النفعية يقررون أن السلطة لها دور إيجابى تقوم به فى وضع الحدود الضرورية للحقوق المختلفة حيث لا تتعارض بعضها مع بعض ولتحقيق السعادة لأكثر عدد ممكن من أفراد الشعب •

وبالرغم من موقف الحذر والاحتياط من أنصار المدرسة النفعية - شأنهم شأن الليبراليين جميعا - تجاه السلطة ، فإنهم نبذوا المبدأ الذى يعتبر القيود الدستورية هى الضمانات الرئيسية للحرية ، ومن ثم هاجموا مبدأ الفصل الكامل للسلطات والقيود التى تقيدها بأنهم ضمان الحريات داعين إلى منح السلطة الكاملة للمجلس التشريعى - البرلمان - وحده. فى ظل رقابة الشعب عن طريق ضرورة حق الانتخاب للجميع ، وبذلك اتسع نطاق المساواة عند الراديكاليين الفلاسفة ليشمل صراحة مبدأ المساواة السياسية الكاملة إلى جانب مبدأ المساواة القانونية الذى وقف عنده معظم فلاسفة الاستنارة ، مما جعل مبدأ السيادة الشعبية أقرب إلى التحقيق العملى على أساس « منفعة » فى تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من أفراد الشعب (٣١٨) • وقد انتشرت هذه الأسس الجديدة للمذهب الليبرالى فى إنجلترا أكثر من بقية دول أوروبا بحيث أثرت فى تطور المفهوم الديمقراطى وخلصتها من الجمود الذى أضفاه مفهوم الحقوق الطبيعية على المذهب وجعلته بالتالى أكثر قدرة على التكيف مع التطورات التالية بما انطوت عليه من معايير أكثر مرونة •

ونتيجة لظهور أنواع مختلفة من المذاهب الاجتماعية ، وجدنا الطبقة الوسطى فى فرنسا وكثير من دول أوروبا قد واجهت هذه الاتجاهات الجديدة بتشديد قبضة المستور واتخاذها درعا يحميها من الطبقات الدنيا كما

(٣١٨) سباين : تطور الفكر السياسى : الكتاب الرابع ، ترجمة على إبراهيم السيد ،

ص ٨٩٥ ، وما بعدها •



حياتها من الحكم الملكي المطلق من قبل حتى تحتفظ بمكاسبها ومركزها الاجتماعي الجديد الذى أتاح السيطرة على مقاليد المجتمع بوصفها « ممثلة الأمة » . وبذلك تحول المذهب الليبرالى الى عقيدة طبقية وتحول التطبيق الديمقراطي الى نظام طبقي يحد هدفه تأمين الطبقة الرأسمالية على سيادتها الاقتصادية والسياسية وتفوقها الاجتماعى فى مواجهة الطبقات العاملة ، حتى تحول الأمر فى النهاية الى صراع يحاول كل طرف إخضاع الآخر له .

أما فى إنجلترا ومن حذا حذوها فى الشمال ، فإن المفكرين المؤمنين بالفلسفة الفردية قد قاموا بتعديل المذهب الليبرالى مع الاحتفاظ بأصله الفردية حماية للمبادرة الفردية والنشاط الفردى لأنها أساس ازدهار المجتمع . وقد تم هذا التعديل على مرحلتين فى النصف الثانى من القرن الماضى ، فالمرحلة الأولى على يد جون ستيوارت ميل ، وبها انتهى مفهوم الدولة الحارسية Guard-State ، أما المرحلة الثانية على يد توماس هيل جرين وفيها تبلور مفهوم جديد للحرية ، حيث قامت عليه الأفكار التى انتهت بقيام دولة الرفاهية Welfare State فى أيامها هذه .

ولقد تطور مفهوم الليبرالية فى نهاية القرن التاسع عشر حينما بدأ البرلمان الانجليزى - وبعض البرلمانات الأخرى فى أوروبا مثل البرلمان الألماني - يصدر نوعاً من التشريعات الاجتماعية التى تحاول إصلاح أحوال العمل فى المصانع وتحد من حرية أصحاب الأعمال فى إستغلالهم ، مما جعل هربرت سبنسر (٣١٩) يعتبر هذا خروجاً على المبادئ المسلم بها فى النظام الفردى ولقد كانت هذه الإجراءات الإصلاحية قد تمت دون أساس مذهبي تقوم عليه فكما جاء جون لوك ليضع الأساس الفلسفى لقيام الثورة الإنجليزية عام ١٦٨٨ م ميررا « الثورة على الحكم المطلق ، نجد جون ستيوارت ميل (٣٢٠) قد جاء ليبرر هذا الاتجاه الإصلاحى ويضع له أساساً مذهبياً .

ولقد اتخذ « ميل » من الفلسفة النفعية منطلقه لتعديل أسس المذهب الليبرالى ، فقد ركز على حرية الفرد كاتيمان متعدد الجوانب ، مقرر أن المبدأ القائل بأن « الحرية مجرد التخلص من استبداد الحكيم ليس صحيحاً تماماً ، فهناك أنواع أخرى من الضغوط فى المجتمع أكثر ضرراً للحرية

(٣١٩) سبين : تطور الفكر السياسى ، ص ٩٥٠ . وما بعدها .

(٣٢٠) سبين : تطور الفكر السياسى ، ص ٩٣٠ - ٩٥٠ .

واففتا عليها من تدخل السلطة ، متمثلة في الضغوط الناشئة عن الحاجة الى لقمة العيش ، ومن ثم فينبغي على المجتمع - ممثلا في سلطته السياسية - أن يتدخل ليخفف من هذه الضغوط ، وبذلك يكون تدخل الدولة أمرا ضروريا يمكن أن يؤدي الى تحقيق قدر أكبر من الحرية للفرد ، بدلا من اعتبار تدخل الدولة شئ ضروري ، وتقيد للحرية الإنسانية .

ولقد أكد ميل أن الحرية ليست خيرا فرديا فحسب ، بل هي أيضا خير اجتماعي تتوقف عليه رفاهية المجتمع وأفراده معا . ومن ثم فإن خير المجتمع ورفاهيته يمان جميع أعضائه ، مما يترتب عليه تدخل الدولة لتحقيق هذا الخير وهذه الرفاهية أمر مرغوب فيه دون المساس بحرية الفرد ، مما أوقع ميل في اللجوء الى وضع تقسيم تعسفي وتحكمي للتصرفات التي تهم الفرد شخصيا ولا تؤثر في الغير ، فإن الدولة في هذه الحالة تمتنع عن التدخل فيها ، أما التصرفات الأخرى التي يشمل أثرها الآخرين ، فيكون للدولة حق التدخل بوضع الحدود التي تزيل من أثرها في الغير إذا كان ضارا .

ويمكن أن نلخص اسهام ميل في تطوير وتعديل المذهب الليبرالي في النقاط الثلاث التالية :

١ - أضفى على مفهوم « الحرية » معنى مختلفا بحيث لم يعد قائما على مجرد تقييد سلطة الدولة والحد من مجالات تدخلها .

٢ - أدخل مفهوم الخير الاجتماعي والرفاهية كأساس من أسس المذهب الليبرالي .

٣ - قضى بهذين المفهومين على مبدأ حرية التعامل المطلقة والدولة الحارسة التي يقتصر عملها على حماية الحقوق الطبيعية للفرد .

أما التطور الثاني فهو الليبرالية نجلته قد جاء على يد توماس هيل جرين (١٨٢٩) الذي تأثر بالفلسفة الهيجلية ، ومن ثم كان جرين من أبرز مفكرى المدرسة المثالية أو الهيجلية الجديدة ، وأبهمهم أثرا فيما يتصل بتعديل أسس المذهب الليبرالي .

فقد اتخذ مفهوم اجتماعية الانسان من هيجل كأساس ينطلق منه بأن الفرد انما يحقق ذاته عندما يكون له دور في المجتمع ، وخلص من

ذلك الى أن هدف التنظيم السياسى هو إتاحة الفرصة لكل فرد لى يجد الدور الملائم له فى الحياة الاجتماعية ، كما انكر مثل ميل بن الحرية هى مجرد امتناع الدولة عن التدخل فى شئون الأفراد ، واصفا هذا النوع من الحرية بأنه « حرية سلبية » ليستبيلها بما أسماه « بالحرية الإيجابية » التى تعتمد عنده القدرة على التمتع بشئ أو تحقيق هدف يهم الإنسان . والمجتمع الليبرالى على هذا الأساس هو المجتمع الذى يستطيع اعضاؤه تحقيق أكبر قدر من أهدافهم المشروعة ، ولا يجدى أن نقول للفرد أنت « حر » ثم نتخذ منه موقفا سلبيا تماما حتى عندما تحول كل الظروف القائمة دون إمكانية التمتع بهذه الحرية بل يجب على المجتمع أن يهيء الظروف الممكنة ليكون للحرية معنى حقيقى . فإذا كان « الصالح العام » يجعل تدخل الدولة غير مناف للحرية فإنه يمكن توسيع نطاق مفهوم « الصالح العام » بحيث يصبح تدخل الدولة أمر مشروعا بل واجبا فى العلاقة بين صاحب العمل والعامل . وبذلك تحول مفهوم الصالح العام من فلسفة فردية مطلقة الى فلسفة فردية مقيدة أو قريبة من الفلسفة الاجتماعية بصفة عامة ، حيث أن العمل على تحقيق الحرية الإيجابية هو جوهر « الصالح العام » .

وبذلك قضى بحرين على المفهوم القديم للمذهب الليبرالى الذى كان يذهب الى تقسيم النشاط الاجتماعى الى مجال سياسى يمكن للدولة أن تتدخل فيه ، وإلى مجال اقتصادى لا يسمح بتدخل الدولة فيه عندما قرر صراحة تدخل الدولة فى أى مجال بهدف تحقيق الحرية الإيجابية للأفراد فظهرت دولة الرفاهية التى سنتحدث عنها فيما بعد عندما نعرض لموضوع ارتباط السياسة بالاقتصاد .

### ثانيا : التطبيق الليبرالى وارتباطه بالأخلاق

الأمر الذى لا شك فيه أن النظام الديمقراطى الغربى يقوم على أساس الفلسفة الفردية بجوانبها السياسية والاقتصادية والتطبيقية . وقد عرضنا للجانب السياسى متمثلا فى المذهب الليبرالى من خلال تطور مفهوم الليبرالية منذ نشأتها حتى يومنا هذا . أما الجانب التطبيقى للنظام الليبرالى فى صورته المعروفة باسم نظام الحكم الديمقراطى الغربى ، أو ما يطلق عليه أيضا المصطلح « النظام البرلمانى المتعدد الأحزاب » ،

وإذعين في الاعتبار أهمية تناول الجانب الاقتصادي القائم على حرية التعامل ثم نتناول بعد ذلك مدى ارتباط السياسة بالأخلاق داخل الدولة :

ومن ثم فإن مدار هذا الجزء الثاني من الفصل الرابع يتمثل في نقاط ثلاث هي :

- ١ - الممارسة السياسية .
- ٢ - ارتباط السياسة بالاقتصاد .
- ٣ - ارتباط السياسة بالأخلاق .

وسنعرض لكل منها بشيء من التفصيل المجهل دون الدخول في التفصيلات الفرعية الكثيرة مما يبعدنا عن موضوع هذا البحث وجوهه .

### ١ - الممارسة السياسية

وتعرف هذه الممارسة السياسية في المذهب الليبرالي باسم « نظام الحكم الديمقراطي الغربي » ، أن « النظام البرلماني المتعدد الأحزاب » .

وتعنى الديمقراطية ذلك النوع من التنظيم الاجتماعي لعملية الحكم الذي يتعاون فيه جميع أفرادَه لتحقيق أهداف مقررَة . وتبعاً لاختلاف الأهداف من مجتمع لآخر يترتب عليه ظهور أنواع مختلفة من التنظيم الديمقراطي وبالتالي يؤدي إلى الاختلاف في تعريف الديمقراطية .

فالديمقراطية - عند أنصار الفردية والليبرالية - تعنى مجموعة المبادئ والأفكار التي تعتبر كل « سلطة » مصدر خطر ، وأن الحكومة المأدلة هي الحكومة المقيدة السلطة (٣٢٢) من هذا المنطلق يستخدم بعض الكتاب مصطلحات الديمقراطية والليبرالية والرأسمالية بمعنى واحد باعتبارها أسماء مختلفة لنفس الشيء (٣٢٣) ، ولكن البعض منهم يرون أن مفهوم « الديمقراطية » يختلف عن مفهوم « الليبرالية » حتى أواخر القرن التاسع عشر . ثم اندمج المفهومان ، فصارا اسمين لشيء واحد بعد

E. M. Burns : "Ideas in Conflict", p. 4.

(٣٢٢)

T. Weldon : "The Vocabulary of Politics", p. 86.

(٣٢٣)

ذلك (٣٢٤) ويعلب على هذا الرأى الاتجاه الى اعتبار « الديمقراطية » مجدد صورة معينة من صور الحكم ، فهي عند معظمهم تعبير عن « حكم الشعب » أو « حكومة الأغلبية » (٣٢٥) .

أما أنصار المذاهب الجماعية الاشتراكية يرون أن جوهر المفهوم الديمقراطي هو المساواة الاقتصادية ، وليست المساواة السياسية والقانونية وحدهما ، وعلى هذا فلا يمكن للديمقراطية السياسية أن تكون حقيقية إلا اذا وجدت الديمقراطية بمعناها الاجتماعي الواسع الذى ينطوى على عدم وجود فوارق اقتصادية كبرى تجعل من « رأس المال » القوة المتحكمة تماما فى التوجيه السياسى (٣٢٦) .

ولكن الديمقراطية الليبرالية لم تعد قاصرة على المساواة السياسية والقانونية وانما تطورت بعد ذلك بتعديل عنصر « الهدف » الذى تستخدم عملية الحكم لتحقيقه انطلاقا من مفهوم أن الحكم يجب أن يكون بواسطة الشعب ولصالحه الشعب أيضا ، ومن ثم صارت تنطوى على عنصر اقتصادى نشأ عن استخدام الشعب لقوته السياسية فى فرض مفهوم المساواة الاقتصادية الى جانب المساواة السياسية والقانونية (٣٢٧) .

ويعرف النوع الأول من الديمقراطية التى جوهرها المساواة السياسية والقانونية بمصطلح « الديمقراطية الكلاسيكية أو الليبرالية أو الغربية » ، بينما يسمي النوع الثانى من الديمقراطية الى المساواة الاقتصادية بجانب المساواة السياسية والقانونية ويعبر عنها بمصطلح « الديمقراطية الاجتماعية » حيث يعتبر « جولي ستوارت ميل » نقطة التحول البارزة فى هذا الصدد كما أشرنا من قبل .

وبعد أن أوضحنا مفهوم الديمقراطية وتطورها ، نأتى الى صور الحكم الديمقراطي الغربى وتطبيقاته من خلال مؤسساته .

---

Guido de Ruggiero : "The History of European Liberalism" (١٩٢٤)  
trans. by R. G. Collingwood, pp. 69-73.  
(Oxford, 1927).

G. G. Field : "Political Theory", p. 22 (London, 1963). (٣٢٥)

H. Lasky : "Communism", pp. 181-182. (٣٢٦)

E. H. Carr : "Nationalism and After", p. 9. (٣٢٧)

## ١ - صور الحكم الديمقراطي :

الأمر الذي لا شك فيه أن التطبيقات المعاصرة للديمقراطية كأسلوب حكم في النظام السياسي الليبرالي قد انبثقت أساساً من أحداث ثلاث ثورات كبرى في إنجلترا عام ١٦٨٨ م ، وفي أمريكا عام ١٧٧٦ م ، وفي فرنسا عام ١٧٨٩ م ( ٣٢٨ ) .

ولما كانت الليبرالية مرتبطة دائماً بالديمقراطية الغربية التي تعنى حكم الشعب بنفسه ولمصلحته كما قلنا ، فإن اشتراك المواطنين في ممارسة السلطة يعتبر أمراً ضرورياً لتحقيق هذه الديمقراطية ، إلا أن هذه الممارسة نتيجة حكم الأغلبية تتخذ إحدى صور ثلاث في التطبيق الديمقراطي وهي :

### ( أ ) الديمقراطية المباشرة Direct Democracy

ويعنى هذا المصطلح في علم السياسة اشتراك جميع أفراد الشعب في مباشرة الحكم بأنفسهم ، ويستحيل تطبيقها في الدول المعاصرة لاتساع رقعة مساحتها ولعجزها في جمع المواطنين في مكان واحد واشراكهم جميعاً في مناقشة الأمور العامة بالإضافة إلى صعوبة تولية الشعب مباشرة كل الأعمال من تشريعية وتنفيذية وقضائية التي تحتاج إلى أفراد أو هيئات فنية متخصصة ، وأيضاً اقتصرارها للسرية التامة مما يعرض البلاد للخطر ، فضلاً عن عدم جدية المناقشة للأمور العامة لتسلط وسيطرة الهيئة التنفيذية على عملية التصويت في جمعية الشعب التي صار دورها مجرد التصديق على ما تم إعداده سلفاً من مشروعات القوانين التي قمتها الهيئة التنفيذية ( ٣٢٩ ) ومن هنا يمكن القول أن العيوب الموجودة في الديمقراطية المباشرة ، وبعضها مستمد من جوهر النظام نفسه ، والبعض الآخر مستمد من تطبيقه في بعض الأقاليم ( ٣٣٠ ) .

---

( ٣٢٨ ) د . عبد الحميد اسماعيل الأصايري : « الشورى وأثرها في الديمقراطية »

ص ٣٣٦ .

( منشورات المكتبة المصرية بيروت ط ٢ بدون تاريخ بينما ذكر في تقديم الطبعة

الأولى عام ١٩٨٠ ) .

( ٣٢٩ ) د . ثروت بدوي - د . أنور أحمد رسلان : الديمقراطية بين الفكر الفردي،

والفكر الاشتراكي ص ٧٩ . دار النهضة العربية مصر ١٩٧١ .

( ٣٣٠ ) د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية ص ٥٠٥ دار الفكر العربي مصر عام

١٩٧١ .

## ( ب ) الديمقراطية غير المباشرة : « النيابية » : Indirect Democracy

ويعنى هذا المصطلح حكم الشعب عن طريق ممثلين عنه يتم اختيارهم بالانتخاب كل فترة زمنية معينة . هؤلاء النواب يتولون الحكم باسم الشعب ونياية عنه لمدة محددة وهذا الأسلوب فى الحكم هو ما نطلق عليه فى علم السياسة مصطلح « الحكم النيابى » Representative Government . وهنا نجد دور الشعب مقتصرا على اختيار النواب فقط دون مزولة السلطة ، ومن ثم فإن ارادة هؤلاء النواب معبرة عن ارادة الناخبين التى هى فى الواقع ارادة الشعب (٣٣١) .

ويمثل النظام الديمقراطى غير المباشر - أى الحكم النيابى - فى ثلاث صور مختلفة هى :

### ١ - نظام حكومة الجمعية « Government of Assembly »

وهى تعنى تركيز وتجميع سلطات الحكم كلها فى يد الهيئة النيابية بحيث تخضع لها كل السلطات الأخرى من تنفيذية وقضائية خضوعا تاما نتيجة تعيين وعزل أعضائها وسن القوانين لتعمل بها .

وتوجد حكومة الجمعية عادة فى الظروف الاستثنائية نتيجة قيام الثورات وأنهيار الحكومات وسقوط الدساتير ، لتقوم بهذه المهام كلها لحين وضع دستور الدولة . ويمكن الخطر فى حكومة الجمعية لأنها تجمع السلطات كلها مما يؤدى الى استبداد الهيئة النيابية المتسرفة وراء السيادة الشعبية واردة الأمة مما يشكل خطرا على الحريات وأقرب النظم لحكومة الجمعية هو نظام الحكم فى الاتحاد السويسرى (٣٣٢) .

### ٢ - النظام الرئاسى : "Presidential System"

يقوم هذا النظام أساسا على أن رئيس الدولة هو رئيس السلطة التنفيذية يماونه سكرتيرون وظيفتهم تماثل تماما وظيفة الوزير فى النظام البرلمانى ولكن ليس من حق الهيئة التشريعية توجيه أمثلة أو استجابات

(٣٣١) د- محمود حلمى : المبادئ الدستورية العامة ص ٣٠٧ - دار الفكر العربى

١٩٦٤ .

(٣٣٢) د- محمود حلمى : نظام الحكم الإسلامى مقارنا بالنظم المعاصرة ص ٣٨٠ -

٣٨١ عن دار الهدى ط ٤ عام ١٩٧٨ .

الى هؤلاء السكرتيرين لانهم يخضعون فقط لرئيس الجمهورية من الناحية السياسية ، أما المسؤولية الجنائية فمن حق مجلس النواب اتهم أحد السكرتيرين - الوزراء - أو رئيس الجمهورية جنائيا على أن تتم محاكمة كل منهما أمام مجلس الشيوخ ، والسلطة القضائية في هذا النظام مستقلة تماما عن السلطة التنفيذية لانتخاب أعضائها مباشرة من الشعب ، مما يستحيل معه تعديل نظام المحكمة العليا الاتحادية عن طريق البرلمان الاثحادى إلا بالوسائل المقررة في الدستور . ومن ثم جاءت مراقبة المحكمة العليا الاتحادية لتصرفات السلطة التنفيذية مما ترتب عليه وصفها بأنها هيئة سياسية . وهنا يتضح فصل السلطات الثلاث ، فصلا تاما في النظام الرئاسى الموجود فى الولايات المتحدة .

وأهم هذه العيوب التى توجه الى هذا النظام هو استقلال السلطتين التشريعية والتنفيذية مما يجعل كل منهما فى موقف مغاير الآخر ، فيعرض رئيس الجمهورية للاختيار بين الاستسلام وترك الحكومة بلا قيادة أو الهجرم الذى قد ينتهى بفوضى وكذلك عدم مسئولية رئيس الجمهورية عن أخطائه الادارية وعدم محاسبة الهيئة التشريعية له يجره الى الوقوع فى أخطاء مريرة بالإضافة الى هذا يؤدى الى الديكتاتورية فى المستقبل لأن رئيس الجمهورية يجمع بين السلطة والاستقلال . ولعل هذه العيوب هى التى جعلت النظام الأمريكى أن يقر بعض مظاهر التعاون والرقابة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ، بعض هذه المظاهر نص عليها الدستور الأمريكى عليها ، وبعضها أوجده التطبيق العملى (٣٣٣) .

#### ٣ - النظام البرلماني : Parliamentary System

يقوم هذا النظام البرلماني على أساس وسنط بين نظام حكومة الجمعية ونظام الجمهورية الرئاسية ، بهدف إيجاد التوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية فى وجود المسئولية الوزارية أى مسئولية الوزارة أمام البرلمان ويقابلها حق الحل أو سلطة الحكومة فى حل المجلس الشايبي (٣٣٤)

(٣٣١) د. سليمان محمد الطماوى : السلطات الثلاث فى الدساتير المعاصرة وفى الفكر السياسى الإسلامى ص ٣٥٢ عام ١٩٦٧ .  
(٣٣٤) د. محمود حلى : نظام الحكم الإسلامى مقارنا بالنظم المعاصرة ص ٣٨٥ - ٤٠٣ .



ويقوم أساس النظام البرلماني على أربعة أركان هي :

١ - المجلس النيابي منتخب من الشعب ، وأحيانا من مجلسين وهما الجهة التي تمثل الهيئة التشريعية التي تسن القوانين .

٢ - رئيس الدولة غير مسئول سياسيا عن سياسة الحكومة وغير مسئول جنائيا اذا كان رئيس الدولة ملكا واذا كان رئيس الدولة رئيسا للجمهورية فانه غير مسئول سياسيا وانما مسئول جنائيا عن الجرائم التي يرتكبها .

٣ - الوزارة مسئولة أمام المجلس النيابي الذي له حق مساءلتها كلها عن تصرف أحد أعضائها .

٤ - التعاون والرقابة المتبادلة بين المجلس النيابي والوزارة نظرا لاشتراك الوزارة في المجلس النيابي في بعض المسائل التشريعية كما أن الوزارة مسئولة سياسيا وجنائيا أمام المجلس النيابي ، هذه المسئولية تعطىها حق حل المجلس النيابي ودعوته لانتقاد أو فض الدورة البرلمانية .

بعد أن تكلمنا عن الديمقراطية المباشرة وغير المباشرة يبقى أمامنا نظام الديمقراطية شبه المباشرة .

#### ج ( الديمقراطية شبه المباشرة : Semi-direct Democracy )

وهي نظام متطور يأخذ بنظام وسط بين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية غير المباشرة ، ويقوم على أساس برلمان منتخب مع الرجوع إلى الشعب في بعض الأمور الهامة التي تتمثل في مظاهر الديمقراطية شنبه المباشرة ، ويمتثل الشعب في هذا النظام سلطة رابعة بجوار السلطات الثلاث (٣٣٥) .

ولا تتفق مع رأى الدكتور عبد الحميد اسماعيل الأنصاري بأن الشعب في هذا النظام سلطة رابعة ، وذلك معناه عدم وجود الشعب أساسا في النظام النيابي وانما نعتقد أن القول الصحيح هو تفاوت درجات اشتراك القاعدة الشعبية والمشاركة النيابية في المسائل الهامة بعد أن

---

(٣٣٥) د. عبد الحميد اسماعيل الأنصاري . الشورى وأثرها في الديمقراطية ص ٣٥٤ .

كانت مقتصرة على انتخاب ممثلين عن الشعب ليتولى الحكم نيابة عنه ويتصرف فى كل الأمور دون الرجوع الى الشعب .

اما وسائل اشتراك الشعب فعلا فى الديمقراطية شبه المباشرة فهي :

#### ١ - الاستفتاء الشعبى :

ويقصد به معرفة رأى الشعب فى أمر من الأمور لأخذ موافقته عليه أم رفضه . والاستفتاء الشعبى له ثلاث صور متمثلة فى الاستفتاء التشريعى ويكون على مشروع قانون وضعه المجلس النيابى ، ويعتبر الاستفتاء التشريعى من أهم مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة المتعلقة بمسائل التشريع . أو الاستفتاء الدستورى ويكون على تعديل الدستور أو احدى مواده والأخيرة الاستفتاء السياسى وهدفه اقرار خطة سياسية معينة جديدة يلجأ اليها رئيس الدولة غالبا لاطهار قوته فى الداخل والخارج نتيجة تأييد الشعب له وثقته فيه .

#### ٢ - الاعتراض الشعبى :

يقصد به حق عدد معين من الناخبين فى الاعتراض على قانون صدر من البرلمان فعلا فى بحر مدة معينة من تاريخ نشره وبعدها يعرض القانون للعرض عليه للاستفتاء الشعبى ، ومن ثم كان الاستفتاء الشعبى ضرورة لازمة للاعتراض الشعبى وفى حالة موافقة الشعب ، يصبح القانون نافذ المفعول ، وفى حالة عدم موافقته عليه يفقد أهليته وبأثر رجعى .

#### ٣ - الاقتراح الشعبى :

من حق عدد معين من الناخبين التقدم باقتراح مشروع قانون الى المجلس النيابى فيلتزم بمناقشته ، وقد يشترط الدستور أن يعرض قرار المجلس النيابى فى موضوع الاقتراح على الشعب فى استفتاء عام سواء كان القرار بالموافقة على الاقتراح أو رفضه أو يوضع قانون آخر مناهض لموضوع الاقتراح .

#### ٤ - حق الناخبين فى اقالة نائبيهم :

قد يقرر الدستور جواز التقدم لعدد معين من الناخبين - يتحدد ما بين ٢٠٪ ، أو ٢٥٪ من عددهم - بطلب اقالة نائبيهم بعد سنة من

نتخابه أو في خلال ١٢ شهر قبل انتهاء مدة النيابة (٣٣٦) فيعاد الانتخاب من جديد وإذا أعيد انتخاب النائب المطلوب إقالته ، يصبح لازما على طالبى لاقالة دفع نفقات عملية الانتخاب .

#### ٥ - الحل الشعبى :

قد يكون من حق عدد معين من الناخبين طلب حل المجلس النيابى فيعرض الأمر فى استفتاء شعبى ، فإذا وافق الشعب على هذا الأمر ، تم حل المجلس القائم لإجراء انتخابات جديدة لمجلس جديد .

#### ٦ - حق عزل رئيس الجمهورية :

أعطت بعض الدساتير للشعب حق عزل رئيس الجمهورية فى حدود معينة فى حالة طلب عدد معين من الناخبين وبعد استفتاء عام يقرر فيه مصير رئيس الجمهورية .

مما عرضناه يتبين لنا أن نظام الديمقراطية شبه المباشرة أصبح ضرورة عصرية لأنه يحقق المثل الأعلى للديمقراطية أكثر من الشكل النيابى، لمشاركة الشعب فى عملية الحكم فعلا ، مما يؤدى الى إضعاف سيطرة الأحزاب السياسية ، وإلى التخفيف من غلواء سيطرة رأس المال أيضا على الحكم وعلى أعضاء المجلس النيابى بالإضافة الى سماحها لكثير من أعضاء النقابات المهنية والطوائف والجمعيات العلمية الذين يعزفون عن الاشتراك فى انتخاب المجلس النيابى بأن يسهموا برأيهم فى تكوين إرادة الشعب فى تصريف بعض شئون الحكم وخاصة عن الاستفتاءات الشعبية (٣٣٧) .

أما النقد الموجه للديمقراطية شبه المباشرة يتلخص فى عدم كفاءة أغلبية الشعب لافتقاره الى الخبرة الفنية وكذلك الى كثرة الاستفتاءات على القوانين بحيث لا تسبقها مناقشات كافية ، فهذا مردود عليه لقيام أجهزة

---

(٣٣٦) هارلد لاسكى : السلطات فى الدولة والتنظيم الدولى ص ٤٩ ( مجموعة

أخبرنا لك ) .

(٣٣٧) طيمبة الجرف : نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى ، الكتاب

الثانى ص ١٩٨ - مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٦٦ .

الاعلام المختلفة بتقوير الشعب بالإضافة الى الاجتماعات والثروات الشعبية التي تسهم في علاج هذا القصور الموجه للنظام الديمقراطي شبه المباشر . ومن الانتقادات الموجهة أيضا سهولة التأثير على الجماعات الشعبية من رجال الدين والمحافظين والرجعيين ، والتقليل من هيبة ونفوذ المجالس النيابية لاشتراك الشعب في التشريع فضلا عن ارهاق الشعب لميزانية الدولة لكثرة الاقتراحات والاستفتاءات ، وهذا مردود عليه أيضا وذلك لأن الجماعات الشعبية على وعي كامل بالأمور ومن الصعب التأثير عليها ، بينما يسهل التأثير على أعضاء المجلس النيابي من رجال الحكومة والراسمالين الذين يمثلون غالبا الطبقة الغالبة التي من مصلحتها الإبقاء على الوضع الراهن والعمل على تعطيل بناء التقدم ، أما بالنسبة الى تقليل هيبة ونفوذ المجالس النيابية هذا صحيح لأن الواجب يقتضي أن يكون الأمر لمصلحة الشعب صاحب السيادة فهو رجوع الشيء الى أصله . أما ارهاق ميزانية الدولة فقول غير سليم لأن الاستفتاءات تكون مقصورة على المسائل الهامة التي تخص المواطنين الذين يقدرون الأعباء المالية وقيمة الوقت من أجل المصلحة العامة ، فلا يمكن بعد ذلك ان تكون النفقات عاثما في تعميق التجربة الديمقراطية شبه المباشرة التي تؤكد دور الشعب بصورة ايجابية .

## ٢ - مؤسسات النظام الديمقراطي :

من خلال عرضنا لصور الحكم الديمقراطي الثلاث يتضح لنا انه يوجد ثلاث مؤسسات هي :

- ١ - المجلس النيابي وهو يمثل السلطة التشريعية .
- ٢ - مجلس الوزراء وهو يمثل السلطة التنفيذية .
- ٣ - مجلس القضاء ويمثله السلطة القضائية .

وقد أوضحنا دور كل من هذه السلطات الثلاث المتمثلة في مجالسها حين عرضنا لصور الحكم الديمقراطي بأشكاله الثلاثة ، ولا يخفى أهمية وجود الأحزاب كؤوسسات أساسية تفرز هذه السلطات الثلاث ، وسنعرض لمؤسسة هامة في النظام الديمقراطي وهي الحزب حيث يقوم النظام الديمقراطي الغربي على تعدد الأحزاب ووجدنا ان تعرض لهذه المؤسسة حينما تتناول مبدأ حق المعارضة وتعدد الأحزاب التي من حيث نشأتها مرتبطة بظهور مبدأ حق المعارضة .

## ٢- مبادئ العمل في النظام الديمقراطي :

لقد عرضنا مبدأ حكم الأغلبية من خلال تقديمنا للتطبيق الديمقراطي في صورته الثلاث من ديمقراطية مباشرة وغير مباشرة وشبه مباشرة ثم ندعنا مؤسسات الحكم الديمقراطي .

ولما كانت مقومات أو مبادئ العمل الديمقراطي لم تقتصر فقط على مبدأ حكم الأغلبية ولكن يوجد مقومات أخرى رأينا أن نعرضها الآن بالإضافة إلى مبدأ حكم الأغلبية فتكون كالآتي :

١- مبدأ الانتخاب العام كوسيلة للتطبيق الديمقراطي .

٢ - مبدأ حكم الأغلبية .

٣ - مبدأ حق المعارضة وتمتع الأحزاب .

٤ - مبدأ فصل السلطات .

سبق أن أجبنا القول بأن مبادئ العمل في النظام الديمقراطي الغربي متمثلة في الانتخاب العام ومبدأ حكم الأغلبية ومبدأ حق المعارضة وتمتع الأحزاب ، وأخيراً مبدأ فصل السلطات . وسنعرض لهذه المبادئ بشيء من التفصيل لكل منها .

## ١ - الانتخاب العام : Election

هو الوسيلة الوحيدة الفعالة للتطبيق الديمقراطي الغربي ونعني به القاعدة التي تتحدد الأسلوب في اختيار الحكام ، وهل هذا الاشتراك حق أم واجب ؟ وكذلك هل يعتبر من وقع عليهم الاختيار ممثلين عن المجتمع كله أو القطاع الذي انتخبهم أي دوائرهم الانتخابية - وهل هم ممثلون «Delegates» أم مجرد وكلاء Representatives يتحدد اختصاصهم بنهام معينة لا حق لهم في الخروج عليها ، وأخيراً ما مدى سيطرة الناخبين على المنتخبين بعد انتخابهم (٣٣٨) .

G. Field : Political Theory "pp. 149-161 (London, 1963) (٣٣٨)  
H. Lasky. "Grammar of Politics" p. 115 and after  
(London, 1955)

د- عبد الحميد متولى : القاهرة المستورى والأنظمة السياسية ج- ١ من ص ١٢٥ -

١٣٦  
( منشأة المعارف ١٩٦١ م )

والأمر الذى لا شك فيه أن الممارسة العملية أو التطبيقية الديمقراطية توضع لنا إذا كان « حق الانتخاب » مقتصرًا على فئة معينة - دافعو الضرائب - فيعنى ذلك سيطرة ممثل المصالح الاقتصادية على شئون الحكم، أما إذا اعتبر الانتخاب « واجباً » وليس « حقاً » لكل الناس فإنه يمكن تحديد الفئات أو الأشخاص بشروط معينة مما يترتب عليه ، استبعاد فئات أو أشخاص غير مرغوب فى مشاركتها فى عملية الحكم ، أما ما يتصل بأسلوب الاختيار فاما يتحدد الانتخاب على درجة واحدة واما على درجتين ، مع ملاحظة أن الانتخاب على درجتين يسهل للسلطة القائمة فعلا التحكم فى عملية الاختيار أكثر من الانتخاب على درجة واحدة ، وبذلك يصير النظام الحزبى مجرد أداة للمحافظة على استمرارية الحكم والوضع الراهن .

وقد تطور النظام الانتخابى فى ظل الديمقراطية الغربية من بداية انكار مبدأ المساواة السياسية ، وقصر المشاركة فى عملية الانتخاب على المالكين « باعتبارهم أنشط عناصر المجتمع » الذين عرفوا باسم المواطنين الإيجابيين إبان الثورة الفرنسية ، الى أن صار الاشتراك فى وقتنا الحاضر حقاً لكل مواطن فى الدولة دون تمييز بسبب الجنس أو اللون أو الوضع الاجتماعى ، أو الاقتصادى باعتباره أن هذا الاشتراك هو الحد الأدنى المتصور من المشاركة فى الحياة السياسية ، وفى حالة عدم توافره يفقد العنصر الرئيسى فى الحكم الديمقراطى وهو التحكم بالرضا من ناحية وأن من لا صوت لهم فى عملية الحكم لا نصيب لهم فى خيرات وطنهم من ناحية أخرى .

ويمكن القول أن مبدأ المساواة السياسية قد حظى بالاعتراف فى عصرنا الحديث ووقتنا الحاضر تطبيقاً لمبدأ ( لكل إنسان صوت بمجرد كونه مواطناً ) .

## ٢ - مبدأ حكم الأغلبية : Majority Rule

حيث يعنى أن تنفيذ القرارات بالأغلبية العددية باسم الشعب كله (٢٣٩) بدلاً من قاعدة الإجماع التى يصعب تطبيقها لتعذر الإجماع على قرار معين واحد ، ومن هنا كان مبدأ حكم الأغلبية الذى أتى به

J. Price, Modern Democracies Vol. 2 p. 22 New York. (٢٣٩)

سباين تطور الفكر السياسى ص ٥٣١ - ٥٣٢ .

« لوك » (٣٤٠) نتيجة دخول الأفراد في العقد الاجتماعي ، فانهم يسلمون في نفس الوقت بحق الأغلبية في الحكم لأن الأغلبية هي في الواقع تحمل في طياتها قوة المجتمع كله بمقتضى قانون الطبيعة .

وقد هاجم بعض المفكرين السياسيين مبدأ الأغلبية على أساس انه ينطوى على طغيان الأغلبية Majority Tyranny على الأقلية Minority التي تصبح تبعا لذلك تحت رحمة الأغلبية مما جعل بعض المفكرين السياسيين ان يشترطوا نسبة كبيرة قد تصل الى ٧٥٪ أحيانا للبت في بعض القرارات أو الأمور الهامة (٣٤١) .

### ٣ - مبدأ حق المعارضة Right-of Opposition (٣٤٢) ، وتعدد الأحزاب Multi Party.

ويعتبر مبدأ السماح بحق المعارضة للأقلية التي لا توافق على أي قرار بذاته وان كانت ملتزمة بطلعته من أهم سمات العمل في النظام الديمقراطي الغربي ، ولكن في نفس الوقت لها - أي الأقلية - حرية العمل في ضم أكبر عدد من الأصوات في جانبها لتكون أغلبية بهدف إلغاء القرار الذي لا توافق عليه .

ويعتبر وجود المعارضة مبدأ أساسيا في هذه النظم الديمقراطية ، لأن فلسفة الديمقراطية تكمن في المذهب الليبرالي وهو الجناح السياسي للمذهب الفردي الذي يقرر حقوقا طبيعية للأفراد كذلك فان حق المعارضة يشمل ما اصطلح عليه بالحقوق السياسية التي تتكون من حريات الفكر والرأي والاجتماع وحرية الصحافة والاعلام بمختلف وسائله ، وأيضاً حرية تكوين الأحزاب ، فان اهدار حرية بعضها يؤدي الى اهدار حرية الجميع على المدى الطويل ، ومعنى هذا أن ضمان حرية المعارضة في صورها المختلفة هو الذي يكفل استخلاص إرادة الأغلبية استخلاصا صحيحا (٣٤٣) . ويؤكد سلامة النظام السياسي أيضا .

اذن فالحرية هي صمام الأمن لنظام الحكم الديمقراطي ، فإذا

---

John Lock, "Two Treatises of Government, The Second Treatise of Civil Government, ch. IV. (٣٤٠)

H. May : "The theory of Democracy", pp. 166-167. (٣٤١)

Al o : Right of Veto وكذلك تسمى بالانجليزية (٣٤٢)

(٣٤٣) د - ثروت بدوى : « النظم السياسية » ص ٣٦٥ .

ما تعارضت المبادئ الديمقراطية مع الحرية ، وجب تغليب الحرية ، لأن الحرية هي غاية النظام الديمقراطي ومبادئ الديمقراطية كلها وسائل لغاية أساسية هي كفالة الحرية للفرد وللجماعة ، ولا يجوز أن تعطل الغاية الوسائل المستمرة لتحقيقها ، كما لا يجوز تغليب الشكل على الجوهر (٣٤٤) ، ومن ثم فلا بد من وجود تنظيم يمثل الرأي العام والرأي الآخر عرف باسم « الحزب Party » ، ولما كانت الديمقراطية الغربية قد سمحت بحق المعارضة للأقلية ، فإنه قد قامت شرعية تحقق لها تنظيم نفسها في جماعات أو تكتلات - أو ما يعرف باسم « الأحزاب Parties » كما سبق أن أوضحنا من أجل الدعوة لوجهة نظرها والاعتراف بدورها الرسمي في العملية السياسية .

ومع أن الدكتور طهية الجرف (٣٤٥) يقرر أن الأسس الديمقراطية الغربية تقوم على فكرة الأفراد وحدهم هم أصحاب المصلحة ، لا تتفق أصلا مع وجود الأحزاب التي تمثل تجمعات جزئية لأنها تقوم بدور الوسيط بين الفرد وسلطة الدولة .

ونعتقد أن ما جاء في رأى الدكتور طهية الجرف مخالف للواقع حيث أن لوك في عقده الاجتماعي بين الحكوميين والحاكم ما هو في الواقع الا صورة دستورية تتمثل في الحكوميين كتجميع وبين الحاكم كدولة ، ومن هنا يمكن أن تكون الأحزاب معبرة عن العقد الاجتماعي أو الدستور وبين الدولة مما ينتفى معه تعارض فكرة الأحزاب أصلا مع فكرة الأفراد وحدهم .

قصارى القول ان نظام تعدد الأحزاب Multi-Party System صار مع الوقت من أهم خصائص التطبيق الديمقراطى الغربى ، بل هناك من المفكرين المعاصرين من يعتبرونه المعيار الأساسى « للديمقراطية » ، وينكرون هذه الصفة على كل الأنظمة التى تقوم على مفهوم الحزب الواحد .

ويقضى منا ان نجعل القول فى أن الحزب السياسى عبارة عن جماعة.

(٣٤٤) د. محمد مصطفى : الحرية فى الفكرين الديمقراطى والإستراكي ص ٢٠٠ ( القاهرة ١٩٦١ ) .

(٣٤٥) د. طهية الجرف : نظرية الدولة ص ٢٥٤ - ٢٧٥ .

(٣٤٥) د. طهية الجرف : نظرية الدولة ص ٢٥٤ - ٢٧٥ .



من الأفراد المنتظمين بهدف العمل معا كوحدة سياسية تتخذ موقفا موحدا من القضايا العامة أو من بعضها في اطار برنامج سياسى معين ، وتستخدم حقها الانتخابى فى الوصول الى الحكم لتحقيق أهداف تبنتها فى برنامجها السياسى (٣٤٦) .

ويمكن أن نعرض بإيجاز مميزات وعيوب الأحزاب (٣٤٧) متمثلة فى أن الأحزاب لها دورها فى تنوير وتكوين الرأى العام المستنير والاستفادة من جهود أهل الخبرة الفنيين وتعمل على تنشيط الحياة السياسية ، وتحول دون استبداد الحكومة ، كما أنها مدرسة لتخريج وتربية الكوادر السياسية القادرة من خلال تعميم الالتزام الحزبى وتحديد المسئولية العامة بعيدا عن المؤثرات العاطفية ، كما يتميز الحزب بالتخلص من سيطرة الفرد ، لأن الحزب جماعة وبالتالي عدم خضوع الأمة لحاكم مستبد .

**أما الانتقادات فيمكن إجمالها :** بأنها تعمل على تزييف الرأى العام ، وسيطرة الأقلية على الأحزاب ، كما أن اختلاف الأحزاب وتنافسها يفرض الأمة الى تفتيت وحدتها ، وتؤدى أيضا الى عدم الاستقرار نتيجة حصول أى حزب فى الأغلبية المطلقة فى المجلس النيابى ، كما أن الأحزاب تعمل من أجل من مصلحتها الحزبية دون ... المصلحة العامة ، وفى نفس الوقت تعمل على تغيير حرية الناخب والنائب نتيجة الالتزام الحزبى وأيضاً تؤدى الى ظهور طغيان الأغلبية أو ما يعرف بالديكتاتورية البرلمانية من خلال ممارسة حكمها الاستبدادى تحت ستار الديمقراطية .

وعلى كل فنجد أنفسنا نميل الى الاتفاق مع الدكتور إبراهيم درويش (٣٤٨) فى قوله بأن مجموع هذه الانتقادات انمسا تدور حول الأساليب والوسائل التى تمارسها الأحزاب بغية تحقيق أهدافها وأغراضها ، وليس موجّهة ضد الأحزاب فى ذاتها كمؤسسات سياسية داخل النظام السياسى .

---

(٣٤٦) لزيد من التفصيلات راجع : د . عبد الحميد متولى : « الحريات العامة » ص ٩٤ ( منشأة المعارف الاسكندرية عام ١٩٧٥ ) ، د . الشافعى أبو دواس « التنظيمات السياسية الشعبية » ص ٥٣ وما بعدها ( عالم الكتب بصرى عام ١٩٧٤ ) ، د . عبد الحميد متولى : « أزمة الأنظمة الديمقراطية » ص ١١٦ منشأة المعارف عام ١٩٦٤ ، د . إبراهيم درويش : « علم السياسة » ص ٣٩٢ ( دار النهضة العربية عام ١٩٧٥ ) .

(٣٤٧) نفس المصادر السابقة .

(٣٤٨) د . إبراهيم درويش : علم السياسة ص ٢٩٢ ( دار النهضة العربية ) عام .

١٩٧٥ .

ويمكن القول بأن نجاح أى عمل إنما يتوقف على السلوك الأخلاقى  
القويم ، فذلك الأحزاب ، فإن نجاح ممارستها يتوقف على نوع الرادع  
الأخلاقى لدى الانسان وعلى القيم الروحية التى يتمسك بها ، كما أن هذا  
النجاح يتوقف على امكانية النظام السياسى فى ردع الخوارج عليه ،  
وأخيرا يتبذل فى أهمية العمل الحزبى ونشاطه عندما يزداد نمو الوعي  
السياسى بين المواطنين .

#### ٤ - مبدأ فصل السلطات : Separation of Authority

لقد كان مفهوم « فصل السلطات » أحد المبادئ الهامة فى التطبيق  
الديمقراطى الغربى أى تقسيم جهاز الحكم الى سلطات ثلاث : تشريعية  
Legislative وتنفيذية Executive وقضائية Juridical  
والفصل بينها بواسطة عدة اجراءات لضمان افتتات احداها على الأخرى  
خوفا من تركيز السلطة فى جهة واحدة قد ينتهى بها الأمر الى الاستبداد  
فى الحكم . وقد حظيت فكرة فصل السلطات اهتمام الليبراليين باعتبارها  
أحدى الوسائل الفعالة لحماية الفرد من طغيان الحكم . وقد تبلورت فكرة  
فصل السلطات فيما يعرف باسم « مبدأ فصل السلطات » فى صورته  
التطبيقية الحديثة على يد منتسكيو الذى وضع نظاما من الكوابح  
والتوازنات « Checks and Balances » يتضمن الدستور مؤكدا انعدام  
الحرية اذا اجتمعت السلطتان التشريعية والتنفيذية فى يد فرد واحد  
أو هيئة واحدة ، كذلك انعدام الحرية فى حالة عدم فصل السلطة القضائية  
عن السلطتين التشريعية والتنفيذية .

لهذا قد ورت زعماء الثورتين الأمريكية والفرنسية فكرة الفصل بين  
السلطات وانتهى الأمر الى تعرض مبدأ الفصل بين السلطات فى خلال  
القرن الماضى الى نقد شديد لاستحالة تطبيقه عمليا ، وفى نفس الوقت ضار  
لأنه يؤدى الى عدم الاستقرار فى عملية الحكم (٣٤٩) ، كما أنه يؤدى  
الى الانتقاص من سيادة الشعب المثلة فى المجلس النيابى وبالتالي يؤدى  
إلى ضعف الحكومة وتمطيلها ، فضلا عن التركيز على عدم السماح لأى  
سلطة من السلطات الثلاث بأن تتجاوز حدودها دون أن يحدد مجال عمل  
كل منها بدقة بحيث يمكن الفصل بينها فعلا ، ولذلك فهو غير عملى  
ولا يطابق الواقع . فالقول مثلا بأن الهيئة القضائية مستقلة تماما عن

---

(٣٤٩) د. عبد الحميد متولى : القاهرة المستورى والأنظمة السياسية ، ص ١٨٥  
وما بعدها .

السلطة التنفيذية غير صحيح لأن تعيين القضاة لابد أن ينتهى فى آخر الأمر الى هذه السلطة التنفيذية (٣٥٠) .

ونتيجة لهذا النقد الشديد لمبدأ فصل السلطات لفشل محاولات تطبيقه عمليا أن نبذت معظم الدساتير الحديثة والمعاصرة هذا الاتجاه وفى نفس الوقت عملت على تقوية قيمة « نظام الكوابح والتوازنات » لتنسكيو بزيادة فعاليتها مما جعل الاتجاه العام فى وقتنا الحاضر يدعو الى تأكيد مظاهر التعاون بين أجهزة الحكم المختلفة مع التسليم بقدر من الاشراف الشامل للجهات التشريعية والأجهزة الشعبية الأخرى مع اتخاذ بعض الضمانات الخاصة بالقضاء .

بعد ذلك يتضح لنا دور كل مؤسسة من مؤسسات النظام الديمقراطى الغربى وهى الأحزاب والمجلس النيابى ومجلس الوزراء ومجلس القضاء . أما الأحزاب فهى الركيزة الأولى لقيام النظام الديمقراطى الغربى بعد مراحل متطورة فى هذا النظام القائم على تعدد الأحزاب لنجاح عملية الحكم ، بينما المجلس النيابى وهو المجلس المنتخب الذى يمثل الهيئة التشريعية ، أما مجلس الوزراء The Cabinet فيتم اختيار رئيس الوزراء من أعضاء الحزب صاحب الأغلبية فى المجلس المنتخب على أن يختار وزراء بدوره من أعضاء البرلمان من بين زملائه فى حزب الأغلبية . ويعرف رئيس الوزراء باسم « الوزير الاول » Prime Ministers (٣٥١) .

وبذلك يصير مجلس الوزراء حلقة صلة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية فالوزراء فى النظام البرلمانى هم من ناحية رؤساء الأجهزة التنفيذية ، ويعتبرون من ناحية أخرى بمثابة لجنة مؤلفة من حزب الأغلبية فى المجلس النيابى لوضع الخطوط الأساسية لعمل الحزب فى الهيئة التشريعية ، ومن ثم فهم من الناحية العملية عنصر أساسى فى توجيه نشاط السلطتين معا (٣٥٢) . أما السلطة القضائية أو ما يعرف باسم مجلس القضاء ، فهى تعتبر سلطة مستقلة فى جميع النظم الديمقراطية . فى أداء وظيفتها وليس للسلطتين التشريعية والتنفيذية التدخل فى أعمالها ، ويقتضى تبعا لذلك استقلال رجال القضاء تماما ، ومن ثم فهم يخضعون فى تعيينهم وترقيتهم وعزلهم لقواعد واضحة تشرف عليها وتنفذها

---

H. Lasky : Grammar of Politics", p. 104. (٣٥٠)

S. Leacock : "Elements of Political Science", pp. 332-338, (٣٥١)  
(London, 1942).

G. Field : Political Theory "p. 161". (٣٥٢)

هيئة قضائية محايدة تعرف باسم مجلس القضاء Legal Assembly مع ملاحظة أن استقلال القضاء لا يمنع من وجود علاقة بين السلطة القضائية والسلطتين التشريعية والتنفيذية . فالسلطة التشريعية تضع القوانين التي تنظم القضاء وتحدد اختصاصاته وتبين مراحل التقاضي ودرجاته ، فضلا عن أنها تضع القوانين التي يطبقها القضاء في المنازعات التي تعرض عليه . ومن حق السلطة التشريعية أيضا حق تعديل أو إلغاء القوانين في أي وقت وبالتالي يلتزم القضاء بتطبيق هذه القوانين الجديدة المعدلة - كما يحق للسلطة التشريعية إصدار العفو الشامل عن بعض الجرائم ، فيلتزم القضاء بعدم السير في اتمام إجراءات الدعوى بشأنها وبذلك تنتهي كل الآثار المترتبة لهذه الأحكام الجنائية الصادرة فيها ، بينما نجد القضاء له حق مراقبة أعمال السلطة التشريعية ويقف حائلا أمام القوانين المخالفة للدستور فيمتنع عن تطبيقها أو يحكم بطلانها - أما بالنسبة للعلاقة بين السلطتين القضائية والتنفيذية ، فاننا نجد أكثر ارتباطا وقوة من حيث أن السلطة التنفيذية هي التي تعين القضاة وهي التي تتولى ترقيةاتهم وعزلهم وفقا لأحكام القوانين وفي حدودها التي تضمن استقلالية القضاء . كذلك يراقب القضاء أعمال السلطة التنفيذية ،

## ٢ - أوتياط السياسة بالاقتصاد

تكلمنا عن الجانب السياسي من المذهب الفردي والذي يعرف بالمذهب فيحكم بإلغاء القرارات الإدارية غير المشروعة ويموؤ المتضرر عن الأخطاء القانونية أو المادية الناتجة من جهة لإدارة .  
الليبرالي أما عن الجانب الاقتصادي من المذهب الفردي فيعرف باسم « حرية التعامل » Laissez Faire, Laissez Passer. أو ما يصرف بالحرية الاقتصادية .

وقد ظهر مذهب حرية التعامل في فرنسا إبان القرن الثامن عشر على يد مدرسة « الفيزيوقراط » وكان يقصد به عدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي للأفراد والتخفيف من حدة القيود والضرائب التي فرضتها الحكومة الفرنسية في عهد تيرجو ، ثم انتقل المذهب إلى إنجلترا على يد آدم سميث ، ثم اعتنقته مدرسة مانستر بزعامة كوبرن وبريت ، والتي كانت تدعو لحرية التجارة وتعارض تدخل الدولة في المجالات الاقتصادية والصناعية ، وما أصدرته من قوانين في ذلك الوقت للتفتيش

على المصانع ، ورأت هذه المدرسة أن الضرائب التى تجريها الدولة تعتبر « رأسمال غير منتج » ويجب الاقلال منها ما أمكن .

ويتلخص مذهب « حرية التعامل » بأنه يوجد نظام طبيعى للكون يتضمن توافقا اقتصاديا طبيعيا بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع دون حاجة للتدخل من جانب أية سلطة سياسية ، وإن المنافسة الحرة كفيلة بتحقيق أكبر قدر ممكن من الانتاج والرخاء فى المجتمع . وقد دعمت الفلسفة النفعية التى نادى بها بنتام والتى تقوم على أن الهدف من التنظيم السياسى والقانون للمجتمع هو تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس .

لأن مذهب حرية التعامل أو الحرية الاقتصادية يقوم على أساس عدم تدخل الدولة فى شئون الناس الاقتصادية عموما ، مما يوفر لهم أكبر قدر من الحرية وبالتالي أكبر قدر من السعادة ، ولكن التطور المعاصر للمذهب حرية التعامل - الحرية الاقتصادية - يقوم على المنافسة الحرة التى فيها أكبر ضمان لمصلحة المستهلكين كما يحقق لهم اشباع رغباتهم بأقل تكلفة ممكنة .

#### دولة الرفاهة Welfare State

لقد أوضحنا أن مذهب « الحرية الاقتصادية » أى « حرية التعامل » يقوم على أن هناك قوانينا اقتصادية ثابتة مثل قانون العرض والطلب - تحكم النشاط الاقتصادى وأن مخالفة هذه القوانين أو تدخل السلطة السياسية فى سيرها يؤدى الى أضرار كبرى تلحق بالمجتمع وتوقه عن مسيرة التقدم .

وقد تبين من التطبيق لهذا النظام الذى يقوم على المنافسة الحرة والصراع من أجل البقاء فى المجال الاقتصادى ، قد أصبح فيه المجتمع كله تحت رحمة المنافسة التى لا ترحم ، وتعود بالإنسان الى شريعة الغاب . وتتجاهل كل القيم الإنسانية التى نماها الجنس البشرى عبر قرون طويلة فى سبيل تحقيق المثل العليا .

من أجل هذا ظهر بعض المفكرين يدعون الى تغيير الأساس الذى يقوم عليها المذهب الليبرالى نفسه وما يتضمنه من مفهوم الحرية السلبية فضلا عن بعض التشريعات التى صدرت تحت ضغط الرأى العام وتزايد القوة

السياسية للطبقات المظلومة ، والتي أعطت هؤلاء العمال حق الانتخاب ،  
 فظهر قانون الإصلاح البرلماني Parliamentary Reform الذي منح  
 حق الانتخاب العام لجميع الذكور في إنجلترا في عام ١٨٨٢ م بعد  
 الحملات والمظاهرات العديدة التي قام بها أعضاء هذا الاتجاه ، كذلك نجد  
 في ألمانيا عام ١٨٧١ م ، وأيضا في فرنسا ١٨٧٤ قوانين إصلاحية  
 مماثلة (٣٥٣) ، هذه التشريعات هي التي حلت من « حرية التعامل »  
 المطلقة ، والتي نظمت بعض مجالات النشاط الاقتصادي كتحديد ساعات  
 العمل وتحريم عمل الأطفال حتى سن معينة ، كما وضعت مواصفات أقل  
 تمسقا لشروط العمل . في الواقع ان هذه الاجراءات التي شملتها  
 التشريعات الأخلاقية إنما كانت تحمل في طياتها نبذ الفلسفة الفردية  
 المطلقة فيما يتصل بتحديد أهداف السلطة السياسية والأخذ بأفكار  
 جديدة تلقى على الدولة أعباء جديدة وتوسع نطاق وظيفتها .

وكان أول من وضع الأسس الجديدة لتدخل الدولة هو جون ستيوارت  
 ميل الذي قرر تحقيق « الرفاهة الاجتماعية Social Welfare »  
 هو أهم أهداف المجتمع ككل وبالتالي أهم مسئوليات السلطة السياسية  
 مع مراعاة عدم التضحية في الحرية الفردية والحد من نشاطها على حساب  
 رفاهة المجموع مقررًا أن حرية الفرد وكرامته يجب ان . . تظل أحد الأسس  
 الأولى للتنظيم السياسي والاجتماعي بحيث نجد جون ستيوارت ميل يضع  
 محاولة توفيقية بين هذين الهدفين بأن قسم تصرفات الفرد الى نوعين  
 الأولى تصرفات لا تؤثر في أحد ولا تخص أحدا سواه شخصا ، أما التصرفات  
 الثانية فهي التي تؤثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة في رفاهة المجتمع ،  
 وانتهى الأمر بجون ستيوارت ميل الى عدم تدخل السلطة السياسية اطلاقا  
 في التصرفات الأولى ، بينما للسلطة السياسية أن تضع من القواعد والقيود  
 ما ينظم التصرفات الثانية (٣٥٤) . بذلك فصل ميل فيما يتصل بالنشاط  
 الاقتصادي حيث أنه فصل بين قوانين السوق فيما يتصل بالانتاج وفيما  
 يتصل بالتوزيع ، وذهب الى أن الانتاج في أي مجتمع عملي يحكمها التطور  
 التاريخي للمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية ومن ثم فهو يخضع لقوانين  
 هذا التطور أما التوزيع فيتوقف على السائد في المجتمع ومن ثم يخضع  
 لتدخل الدولة .

(٣٥٣) د . طيبة الجوف : « نظرية الدولة » ص ٣٣٣ - ٣٣٦ .

(٣٥٤) جون ستيوارت ميل : الحرية : ترجمة الدكتور عبد الكريم أحمد ص ١٤٧  
 وما بعدها ( مؤسسة سجل العرب ١٩٦٦ ) .

وبذلك نلخص الى أن جون ستيوارت ميل قد أضفى على المذهب الليبرالى مفهوم الخير الاجتماعى والرفاهية الاجتماعية وتدخّل الدولة مما يشكلان قاعدتين أساسيتين جديديتين وبذلك قضى على المفهومين القديمين : مبدأ حرية التعامل والدولة الحارسة .

أما الخطوة التالية فقد أتى بها توماس هيل جرين الذى ربط بين حرية الفرد ومقتضيات الرفاهة الاجتماعية على أساس مفهوم « الحرية الايجابية » فى مواجهة الحرية السلبية ، مؤكداً أن الفرد إنما يحقق ذاته عندما يكون له دور فى المجتمع وخلص من ذلك الى أن هدف التنظيم السياسى هو إتاحة الفرصة لكل فرد لكي يجد الغور الملائم له فى الحياة الاجتماعية كما أن « الصالح العام » هو المفهوم الأساسى فى المذهب الليبرالى حتى يتحول من فلسفة طبقية الى فلسفة اجتماعية شاملة وأن العمل على تحقيق الحرية الايجابية هو جوهر الصالح العام وبذلك قبل توماس جرين تدخّل الدولة فى أى مجال بهدف تحقيق الحرية الايجابية للأفراد عن طريق التخطيط الاجتماعى بصورة معينة أدت الى ظهور دولة الرفاهة

كما ساعد على بلورة دولة الرفاهة ما نادى به الفقيه الفرنسى ليون ديجي فى نظريته « التضامن الاجتماعى » التى تقوم أصلاً على أن الجماعات البشرية منذ أن وجدت كانت تتمتع فى بقائها على التضامن بين أفرادها . وأنه لولا هذه العلاقة بين أفراد المجتمع الواحد لانقرط عقيدة واستحال تقديم ، ومن ثم فكان التضامن الاجتماعى هو الأساس الضرورى للمجتمع فى تجديده أسلوب تنظيمه السياسى فى التدخّل التنظيمى لحقوق الأفراد وتقييدها فى ضوء بقائه للمجتمع وصالحه (٣٥٥) .

وفى الربع الثانى من القرن الحالى دعا جون ماينارد كينز باصرار الى تدخل الدولة فى الميدان الاقتصادى بهدف إلغاء البطالة تماماً ورفع الضرائب على رؤوس الأموال لتجنب الأزمات الدورية التى يؤدى اليها الاعتماد على قوانين السوق وحدها . وتعتبر هذه المجموعة من الأفكار هى الأساس الذى تقوم عليه رأسمالية القرن العشرين ، كما دعا كينز الى تدخل الدولة أكثر فى الميدان الاجتماعى للحد من زيادة النسل التى اعتبرها أشد الموامل تسميراً للرفاهة (٣٥٦) .

(٣٥٥) د - ثروت بدوى : « النظم السياسية » ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .

E. M. Burns : "Ideas in Conflict", pp. 194-196.

(٣٥٦)

وكان من نتيجة التعديل الذى أدخل فى تحديد السلطة السياسية على يد ميل وجرين وديجى وكينز وغيرهم أدى الى ظهور دولة الرفاهة عمليا فى إنجلترا بعد الحرب العالمية الثانية (١٩٤٥) بعد أن طُل مفهوم الدولة الحارسة مسيطرا طوال القرن التاسع عشر .

وكان الأساس الذى قامت عليه دولة الرفاهة « هو تقرير بيغردج » الذى جعل للسلطة السياسية دورا حاسما فى اعانة توزيع الدخل « وتقديم » الخدمات الاجتماعية - « اذن فمفهوم دولة الرفاهة يقوم على فكرة وضع « سياسة شاملة «Total Policy» « لتوجيه النشاط الاقتصادى للمجتمع والسيطرة عليه بهدف تحقيق الأهداف الاجتماعية واستخدام السلطة السياسية فى أى مجال لتحقيق الرفاهية للمواطنين .

ومما ساعد على ظهور دولة الرفاهة نمو التيار الاشتراكي الذى بدأ ينتشر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ثم قيام أول دولة اشتراكية فى روسيا كذلك وقوع الحرب العالميتين الأولى والثانية مما دفع الدول الى زيادة تدخلها فى مختلف الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية لمواجهة متطلبات الحرب مما جعل مبدأ عدم التدخل لا وجود له عمليا ، وبذلك اختفى مفهوم الدولة الحارسة Guard-State ليحل محله مفهوم دولة الرفاهة Welfare State

ويمكن أن نقول بعد أن عرضنا للنظام الليبرالى السياسى وعلاقته بالاقتصاد أن النظم الليبرالى طوال القرن الماضى كانت فيه السلطة السياسية لا تتدخل فى النشاط الاقتصادى عملا بحرية التعامل والحرية الاقتصادية مما أطلق على الدولة وقتئذ اسم ( الدولة الحارسة ) لأنها مهتمة بحفظ وتأمين الحرية لكل فرد دون أن تتدخل فى شئون ، أما منذ النصف الأول من القرن الحالى فقد ظهرت دولة الرفاهة فى إنجلترا بعد الحرب العالمية الثانية ، وبالتالي أدى ظهورها الى تدخل فى كافة الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية مع التمسك بالنظام البرلمانى المتعدد الأحزاب ، ومن هنا يمكن القول أن السياسة ارتبطت بالاقتصاد فى وقتنا الحاضر نتيجة تعديل المذهب الليبرالى حتى يواكب متطلبات العصر ويستطيع مواجهة التيارات السياسية الجديدة مثل الفكر الاشتراكي حيث أن مفهوم دولة الرفاهة قد تضمن قدرا كبيرا من التخطيط الاقتصادى والاجتماعى رغم وجود بعض

R. M. Titmuss : Essays on the Welfare State, pp. 35-38 (١٩٥٧)  
and pp. 57-58. (London 1953).

G. Chamberlain : "The Roots of Capitalism", p. 80. (١٩٥٨)  
(New York 1959).



غلاة الرأسماليين الأمريكيين يرون أن أى قدر من التخطيط إنما يعنى القضاء المبرم على حرية الفرد (٣٥٨) .

### ٣ - ارتباط السياسة بالأخلاق

لقد سبق أن أوضحنا أن المذهب الليبرالى يقوم على مصادر ثلاثة هي كتابات جون لوك وفلاسفة الاستنارة والمدرسة النفعية . وسنمر سريعا بالنسبة لجون لوك وفلاسفة الاستنارة حيث عرضنا لهم تفصيلا من قبل . أما المدرسة النفعية فنعرض لها تفصيلا من ناحية ارتباط السياسة بالأخلاق عند كل من جيرمي بنتام وجون ستيوارت ميل ، وتوماس جرين .

إن الدولة عند لوك تكمن فيما توفره لأفراد الشعب من اشباع وبخاصة ما يتعلق بحماية حق كل منهم فى المجتمع مما يملك من حق الملكية وحق الحرية الشخصية وحق الحياة ، لأنها جميعا حقوقا سابقة على المجتمع السياسى ، ومن ثم فليس من حق الحاكم الفاءها أو تقييدها ، بل وجدت الدولة فى الواقع لحمايتها . وبتهدا نجد العقد الاجتماعى عند لوك عقد أخلاقى الزامى مرتبط برضا المحكومين عن الحاكم فإذا خرج عنه وجبت الثورة ، وبذلك احتفظ لوك بحق الثورة الأخلاقى .

ويمكن القول اجمالا أن حركة الاستنارة الفرنسية قامت على فكرة القانون الطبيعى والحقوق الطبيعية ، وعلى المصلحة الذاتية المستنيرة وبذا أعلنت شأن المذهب الفردى (٣٥٩) . ولكن روسو هاجم مكانة العقل التى احتلتها عند فلاسفة الاستنارة موضحا أن العقل فاسد لأنه يضع الحصانة ضد الحدس الأخلاقى ، وبدون التبجيل والايامن والحدس الأخلاقى لا يكون ثمة وجود لخلق أو مجتمع . وبذلك أقام دولته على الإرادة العامة لكل أفراد المجتمع دون استثناء على قدم المساواة ، ولا يجوز تقسيمها تبعاً للمركز الاقتصادى أو الاجتماعى أو السياسى ، كما لا تقبل الانابة لأن المشاركة الايجابية من جانب كل فرد هي الضمان الرئيسى لسلامة البقاء الاجتماعى وبذلك تكون الإرادة العامة هي الخير الاجتماعى الذى هو معيار التصواب ، لذلك فهي دائما على حق .

---

(٣٥٩) سباين : « تطور الفكر السياسى » . الكتاب الرابع ترجمة على ابراهيم السيد

ثم نجد دافيد هيوم وسنار على منواله تقريبا آدموند بيرك ، في انجلترا قد قررا التخلص من أخلاقيات القانون الطبيعي ونطاقه السياسي . لأن العقل والحقائق البدئية والقوانين الأخلاقية الخالدة الثابتة تفترض ضمان الانسجام بين الطبيعة والفرد . ومن ثم قرر هيوم إحلال مفهوم المنفعة بدلا من الحقوق الطبيعية ، لأن المنفعة مفهوم في ضوء المصلحة الشخصية أو الاستقرار الاجتماعي ومنبثقة منها مستويات عرفية خاصة من السلوك تخدم بوجه عام أغراضا إنسانية ، لأن هذه الاعتراف متوقفة دائما على حالة من الحقائق ، وعلى علاقات السببية بالمبول البشرية ، وعلى صياغة قواعد عملية تفسح مجالا لهذه الميول (٣٦٠) . فالأنظمة السياسية ما هي الا نظام متسع ومعقد من حقوق استقرت بمرور الزمن ومن أساليب معتادة نشأت في الماضي وتكفيت مع الحاضر ، ومن ثم فيجب احترام تقاليد المستور كاحترام الدين تماما .

لقد كشف هيوم عن نواحي الغموض في حكمة العقل ، بذلك أثار الشك في نفس مبدأ القانون الطبيعي . واعتبر روسو أن الدين والأخلاق مسائل تتصل بالشاعر وحاول كانت الحفاظ على استقلال كل من العلم والأخلاق وجعل كل منهما مجالا بينما هيجل أعين أن ديالكتيكه قادر على اظهار علاقة منطقية ضرورية بين عالم الحقيقة وعالم القيمة ، وبذلك فهو أداة جديدة لفهم مشكلات المجتمع ومشكلات الأخلاق والدين ، وانتهى نتيجة تعجده للدولة ، بأن وضع الدولة فوق متناول القانون بل وفوق أي نقد أخلاقي ، مما شكل نوعا من مذهب إخضاع الفرد للدولة .

رغم أن الهجوم كان ضاريا ضد فلسفة الحقوق الطبيعية ، فإنه لم يستطع إلغاء المذهب الفردي ، لأن مبادئ ثورة لوك قد تضمنتها وثائق إعلان الاستقلال الأمريكي وقوانين الحقوق في فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية قد أجمعت مثلا عليا كفلت الحريات المدنية مما جعل الدفاع عن فلسفة الحقوق الطبيعية ثورية في جوهرها إبان القرن الثامن عشر . مما ترتب عليها نتائج عملية ظهرت في القرن التاسع عشر مما جعل ليبرالية القرن التاسع عشر تتسم بروح معتدلة سببها الاتجاه إلى تيار العلوم عامة والفكر الاجتماعي بخاصة نحو التجريبية فضلا عن ازدياد ثبات مركز الطبقة الوسطى ونفوذها .

ويمكن تقسيم الليبرالية إلى فترتين تاريخيتين : الأولى متمثلة في

فلسفة الراديكاليين الاجتماعيين ، وكانت في جوهرها برنامجا من الإصلاحات القانونية والسياسية ، يربط بينهما جميعا أنها مستمدة من مبدأ « أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد » وهنا تبرز أهمية جيرمي بنتام الذي شينى الكلام عنه فيما بعد ، أما الفترة الثانية فتمثلت في الحرية الاقتصادية التي نادى بها آدم سميث ثم بينها دافيد ريكاردو خير بيان ، وقوام هذه الحرية الاقتصادية يلخصها هذا القول المأثور « دعه يعمل دعه يمر » ، أى تمنى حرية التعامل مما أنتج سواء الحالة للعمل بسببه . المنافسة الحرة التي لا يعمل فيها كل منتج على ما فيه مصلحة الآخرين .

وكان الاعتبار الأخلاقي مطلباً هاماً نتيجة الفطائع التي عانى منها عمال الصناعة وما ترتب على حرية التجارة من تضحية بمصالح المزارعين في سبيل نهضة الصناعة والتجارة فضلا عن نمو الوعي السياسي بين العمال . مما جعل الليبرالية تراجع سياساتها وأسايلها في ضوء الظروف المتغيرة . مما نتج عنه تعديلات تمثلت في فلسفات جون ستيوارت ميل وهربرت سبنسر وسنكتفى بالإشارة الى الأول فقط بينما ظهرت بعد ذلك فلسفة توماس جرين الذي رأى ان السياسة والاقتصاد نظامان متشابكان ولا بد لكليهما من الناحية الفكرية أن يسهما في الأغراض الأخلاقية لمجتمع ليبرالى . وكانت هذه التعديلات في الليبرالية هي التي لىدت الى ظهور دولة الرفاهة كما بينما وتبعه بعد ذلك بجون ستيوارت ميل ثم توماس هيل جرين كما اشرنا .

**والآن نعرض الفكر السياسي ومنى ارتباطه بالأخلاق عند جيرمي بنتام وتبعه بجون ستيوارت ميل ثم توماس هيل جرين حتى نأتى الى وليم جيمس وجون ديوى عاودين للفكر البراجماتى من خلالهما .**

كما قلنا ان الليبرالية تقوم على زواجده ثلاثة منها كتابات لوك وفلاسفة الاستنارة والمدرسة النفعية . ويعتبر جيرمي بنتام أكبر فيلسوف اقترن اسمه بالفلسفة النفعية ويقوم مذهب بنتام على أساس أن الفعل الخير هو الذى يحقق أو يحتمل أن يحقق أكبر قدر من اللذة أو السعادة لأكبر عدد من الناس ، وهذا هو مبدأ النفعية وهذه هي غاية الحياة الخلقية التي ينبغي أن يطمح الى تحقيقها الأفراد والجماعات الإنسانية معا ، ومن ثم تكون أخلاقية الأفعال الإنسانية مروهنة بما يترتب عليه من منافع تحقق السعادة للناس ، وتصبح اللذة هي الخير الأقصى ، كما يصبح الألم هو الشر الوحيد في حياة الانسان ، بذلك تحولت الأخلاق عند بنتام الى علم حساب لتقدير ما ينجم عن الأفعال من لذات وآلام . ويقرر بنتام أن تقدير اللذات يستوجب تقدير نتائجها الاجتماعية كالخوف الذى يصيب أفراد المجتمع

بسبب الجريمة والمثل السيء الذى ينتشر بين الناس ، والاضطراب الاجتماعى الذى ينجم عنه ، والعقاب الذى يلقى بالمجرم فيسبب له المأ ويحمل على طاعة واحترام القوانين التى توضع لمصلحة الجماعة ، هذه وغيرها مسائل ينبغى ملاحظتها ابتغاء تحقيق المنفعة العامة . وبذلك سلب بنتام الأخلاق صفتها المعيارية الحقيقية حينما ألفى كلمة « ينبغى » أو « لا ينبغى » من قاموس الأخلاق بأن قام مذهبه الأخلاقى فى مطالبة الانسان بأن يعمل على تحقيق منفعة المجموع على أساس من مذهب اللذة السيكلوجى الذى يقرر أن الانسان ينشد بطبيعته لذته فى كل تصرف يأتى به . ومن ثم يقرر بنتام والنفيعون من وراءه تقييم أخلاقية الفعل على ما يترتب عليه من لذة أو ألم من منفعة أو ضرر ، دون النظر الى البواعث أو البيئة فانها لا تغير من طبيعة الأفعال تماما ، وبالتالي فلا بد للخيرية أو الشرية من جزء ، فالجزاء الطيب يفرى بالفعل الطيب والجزاء السيء يدفع الى ارتكاب الشر ، وقد قسم بنتام الجزاءات الى أربع : جزاءات بدنية وسياسية ( قانونية ) واجتماعية عرفية ودينية . وبهذا تحققت النزعة الواقعية للأخلاق لأنها ترمى الى توجيه النشاط الانسانى لاسعاد المجتمع بقدر الامكان ، وليست مهمة الفلسفة الخلقية أن تضع مثالا عليا يسير عليها السلوك الانسانى ، وإنما تقوم على دراسة المجتمع دراسة علمية تصطبغ فيها مناهج المشاهدات والتجربة ، لأن المجتمع قد وجد قبل أن نشرع فى اصلاحه واخضاعه لهدي الأخلاق ، وقيام المجتمع يتضمن شروط وجوده ، ولذا على الفرد أن يلاحظ ما هو فى الواقع وأن يستخلص من ملاحظاته قوانين النشاط الانسانى ، حيث أن للمجتمع طبيعته وبهذا الوضع يتحتم أن تنشأ قوانين الأخلاق وما من قوة تستطيع أن تمتنع وجودها بهذا أراد بنتام أن يكون ثبوتى . الأخلاق ( ٣٦١ ) .

لهذا امتازت أخلاقية بنتام النفعية عن مذهب هوبز الذى سلب الفرد حريته واستقلاله بأن جعل الالتزام الخلقي للدولة أو الى الحاكم مبدأ الفرية الذى يشمل على فكرة الاحسان الى الغير ليقبل من انانية هوبز ،

ونستخلص رأى بنتام بإيجاز فى أنه يرى الأخذ بمبدأ أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الأفراد كمقياس للقيمة الفعلية للنظام السياسى عن طريق التشريع كوسيلة ضرورية للاصلاح ولتحقيق السعادة العامة ، ولذلك نادى بقبول سيادة البرلمان الكاملة مع الاعتماد الى رأى مستنير لضمان المسؤولية معتقدا أن السيادة السياسية ينبغى فى نهاية الأمر أن

تكون متأصلة في الشعب حيث تتطابق مصلحة الحكومة مع المصلحة العامة .

أما جون ستيوارت ميل كان عكس بنتام لأن مبدأ المنفعة في مذهبه يقتضى من كل فرد أن ينصف غيره ويخلص في منفعه ، انصافه لنفسه واخلاصه في التماس لذاته ومنفعه الخاصة بمعنى أن روح الأخلاق النفعية عند جون ستيوارت ميل تبدو في القاعدة القائلة بأن تعامل لناس بما تحب أن يعاملوك به وأن تحب جارك كما تحب نفسك في هذه القاعدة يكمن الكمال المثالي للأخلاق النفعية . ولتحقيق المثال يجب أن تجعل القوانين والنظم الاجتماعية سعادة الفرد أو مصلحته على اتساق وانسجام مع سعادة المجتمع أو مصلحته .

ويمكن القول ان جون ستيوارت ميل هو الذي قرر تحقيق الرفاهية الاجتماعية من أهم مسئوليات السلطة السياسية مع مراعاة عدم التضحية بالحرية الفردية ولكي يحل هذه المشكلة أوجب تدخل الدولة في التصرفات التي تؤثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة في رفاهية المجتمع مع تدخلها في تصرفات الفرد الشخصية التي تخصه فقط دون سواه ونعتقد أن هذا التقسيم تفسفى فلا يعقل فصل الفرد وحرية عن مجتمعه يتدخل السلطة السياسية فيها .

ومجمل القول ان جون ستيوارت ميل قد أسهم بدور فعال في الفلسفة الليبرالية عن طريق انقاذه لأخلاق بنتام التي قامت على القيمة الاجمالية مرتبطة بحساب اللذات والآلام فقط ، فقد رأى جون ستيوارت ميل أن الأخلاق - مثل كانط تماما - يجب أن تكون احتراماً حقيقياً للبشر ، أى الشعور بأنه من الواجب أن يعامل البشر بالاحترام الواجب للكرامة التي تستحقها المسئولية الأدبية ، والتي بدونها تكون المسئولية الأدبية مستحيلة . لذا كانت أخلاق ميل مشايعة لمذهب المنفعة من ناحية أنه لم يفكر في قيمة الشخصية كقيمة ميتافيزيقية بل كشيء يمكن تحقيقه من الأحوال الواقعية لمجتمع حر بالإضافة الى أن ليبرالية ميل قد سلمت بأن الحرية السياسية والاجتماعية في ذاتها شيء حسن لا يسبب اسهامها في غرض بعيد ، وإنما بسبب كون الحرية هي الشرط الصحيح للفرد . وليست عيشة الفرد على هواه مطورة سماته وقدراته القطرية تعتبر وسيلة للسعادة وإنما هي في الواقع جزء أساسى من السعادة ومن ثم فإن المجتمع الصالح هو الذى يسمح بالحرية . مفسحا لها مجال الفرصة من وسائل حياة حرة ومرضية ، لأن الحرية السياسية هي تنتج وتعطى مجالاً لنسوع صام من الشخصية الاخلاقية ، كذلك نجد ميل يقرر أن الحرية لم تكن قطه

خيرا فرديًا وانما هي خيرا اجتماعيا أيضا ، حيث نرى أن اسكات رأى شخصى بالقوة ، يسبب له ألما وأذى ، كذلك يسلب المجتمع من الفائدة الناجمة عن فحص وتقدح حر للرأى الآخر حيث أن الفرد ومنفعة المجتمع مرتبطان ارتباطا وثيقا ، لأن المجتمع الذى تعيش فيه الأفكار أو تموت عن طريق عملية المناقشة الحرة يعتبر مجتمعا تقدما وبالتالي المجتمع الوحيد الذى يفرز مواطنين جديرين بالتمتع بحقوق حرية المناقشة ٠٠ ونرى بعد ذلك أن وظيفة الدولة الليبرالية عند جون ستيوارت مل ليست سلبية ولكنها ايجابية ، لأن الدولة لا تستطيع أن تجعل مواطنيها أحرارا بمجرد الامتناع عن التشريع ، وأن شروط الحرية موجودة فقط ما دامت قد أزيلت القيود القانونية ، قد يكون التشريع وسيلة لخلق الفرصة وزيادتها وتسويتها ، ولكن لا تستطيع الليبرالية أن تفرض حدودا تحكمية فى استعمالها من حيث أن حدودها محدودة بقدرتها مع الوسائل التى تحت تصرفها مع حفظ هذه الشروط التى تجعل الحياة أكثر انسانية وأقل اكراها ، وتوسيع نطاقها بحيث تشمل عددا أكبر من الأفراد (٣٦٢) .

قصارى القول أن جون ستيوارت مل قد أعطى مفهوما جديدا للأخلاق بعيدا عن مذهب الأناثية ، مقررًا أن الرفاهية الاجتماعية مسألة تهم كل ذوى الإرادة ٠٠ الطيبة واضعا فى الاعتبار أن الحرية ، والنزاهة ، واحترام الذات ، والسمو الشخصى كلها صفات طيبة فطرية بخلاف أسهامها فى السعادة ، هذه المعتقدات الأخلاقية عند مل تكمن كلها فى المجتمع الليبرالى الذى أرتأه .

أما عن توماس هل جرين فهو يعتبر أهم ممثل لمدرسة اكسفورد المثالية التى أخذت على عاتقها تنقيح الليبرالية بأن جعلت التحفظات التى قسر بها مل فى الواقع فردية وأناثية ليبرالية بنتام متسقة وواضحة وذلك بايضاحها أن الشخصية الفردية تتحقق بالعثور على دور هام تلعبه فى حياة المجتمع . ومن هنا ترى أن المبدأ الرئيسى فى علم أخلاق جرين يتمثل فى تبادل العلاقة بين الفرد والجماعة الاجتماعية التى هو عضو فيها .

لقد أنضج جرين للنقد الجذرى المذهب الحسى ومذهب اللذة اللذين ادعت الليبرالية القديمة أنها قائمة عليهما ، ولكنه كان ليبراليا فى نظريته السياسية وبشكل أكثر وضوحا واتساقا من جون ستيوارت مل ، لأن مثالية اكسفورد - التى عرفت باسم الهيجلية الحديثة - هى التى

قوضت التقليد التجريبي على الفكر الفلسفي « الأنجلو - أمريكي » ، بأن  
أرست دعائها على الفلسفة الألمانية في عصر ما بعد كانط Kant .  
ولكن المثالية الانجليزية احتفظت من ناحية فلسفتها السياسية بصلتها  
الليبرالية . ولكن نرى جرین يرفض نزعة التسلط السياسية التي اتسمت  
بها الهيكلية في ألمانيا .

وقد تميز توماس جرین بأحاسسه القوي بالظلم الأخلاقي الذي يأتي  
من المجتمع الذي يحرم فيه شريحة كبيرة من أفرادہ من الطيبات والعيش  
الرغد . وإذا نظرنا إلى علم الأخلاق عند جرین بصفة خاصة ، وفي المثالية  
بصفة عامة نجد العنصر الديني فيها دون منسوب المنفعة ، مما جعل جرین  
يشعر . بأن الفقر المدقع يحتمل أن يجر في أذياله قدرا من الانحطاط الخلقي  
حيث يرى أن المشاركة الأخلاقية الكاملة في حياة اجتماعية هي الشكل  
الأسمي من التطور الذاتي ، وإن هدف وغاية المجتمع الليبرالي هو خلق  
الامكانية لمثل هذه المشاركة الأخلاقية ، ومن ثم كانت السياسة في  
جوهرها بالنسبة لجرین أداة لخلق أوضاع اجتماعية تجعل التطور الأخلاقي  
ممكنا (٣٦٣) لذا نجد فلسفة جرین الأخلاقية والسياسية صياغة ممكنة  
مقررا فيها أن وظيفة أي حكومة ليبرالية هي دعم وجود مجتمع حر ، وفي  
حالة عدم استطاعة الحكومة أن تحمل الناس بالقانون على التزام الأخلاق  
فإن في إمكانها إزالة الكثير من العوائق التي تقف في طريق تنميتهم  
الأخلاقية . ولهذا يقرر جرین أن الحكم يعتمد على الإرادة لا القوة لأن  
الرباط الذي يربط إنسانا بالمجتمع هو ما تجبره عليه طبيعته هو وليس  
العقوبات التي ينص عليها القانون أو حساب المزايا الأخرى . أن الحجة  
القاطعة في الدفاع عن مجتمع الليبرالي هي أنها تعترف بهذا الباعث الاجتماعي  
الأساسي في الطبيعة البشرية ، الذي يعتبر في نفس الوقت باعنا أخلاقيا ،  
وتحاول أن تحققه في شكل مناسب للمعنى المثالي الكامل للأخلاق ، وهذا  
المثل الأعلى يتطلب أن يتقابل أعضاء المجتمع . كانداد من الناحية الأخلاقية ،  
وأن يعمل بعضهم . بعضا باحترام ، وأن يكونوا جميعا أحرارا في أن  
يفكروا لأنفسهم ، وفكرهم وأعمالهم توجهها . وتحكمها المسؤولية الأخلاقية  
الكاملة ، ولهذا السبب ينبغي أن تقلل الدولة القمع التي تمارسه إلى  
أدنى حد .

حيث أن جرین ينظر إلى مجتمع من الأشخاص كأنه « مملكة من  
الغايات » - مثل كانط Kant تماما - يعامل كل واحد فيه كغاية

وليس كوميثلة فحسب . ومن ثم فقد كان العنصر الليبرالي أساسا في علم أخلاق جرين حيث ينحصر في رفضه تصور خير اجتماعي يتطلب التضحية بالنفس أو إنكار الذات فحسب من جانب الأشخاص الذين يشاركون فيه ويدعمونه ، فانه يرى التزام المجتمع وحقه يضارعان حق والتزام أعضائه وقد أحسن بيان هذا المعنى ليونارد هو بهاوس (٣٦٤) . هذا الترابط المتبادل بين الحق الفردي والاعتراف الاجتماعي كان في نظر جرين تصورا أخلاقيا وليس فقها ، رفضا تعريف بنتام للحقوق بأنها « مخلوقات القانون » لايمانه - أي جرين - باستحالة وجود حكومة ليبرالية الا في مجتمع يستجيب فيه التشريع والسياسة العامة باستمرار لرأي عام هو في آن واحد مستنير وحساس من الناحية الأخلاقية ، لأن الأخلاق - لكونها مسألة سلوك شخصي - لا يمكن احداثها باجبار قانوني . فالقانون يتناول المظاهر الخارجية للسلوك وليس الروح والنية وراءه ومع ذلك فلكي يكون الحكم ليبراليا يصدق يقرر جرين لابد من وجود تبادل مستنير بين القانون والأخلاق . وهذا التبادل مزدوج من ناحية أنه لا ترتفع ابداء الحقوق والواجبات التي يفرضها القانون بالفعل الى مستوى ما قد يكون في حيز الامكان ، انما حكم المجتمع الأخلاقي هو الوسيلة الحتمية لرفع الحكم الى أفضل ما يمكنه تحقيقه ، ومن ناحية أخرى فالدولة وان كانت لا تستطيع أن تجعل الناس على خلق ، فانها تستطيع أن تعمل الكثير لخلق أوضاع اجتماعية ، يكون فيها قادرين على أن ينموا لأنفسهم سلوكا أخلاقيا مسئولا ، كما تستطيع أيضا الدولة على الأقل ازالة العوائق العديدة في طريق هذه التنمية وهو ما نعمله مثلا اذ نعرف بأن للأطفال حقا في التعليم . ولذا رأى جرين أن الحكومات الليبرالية قد قصرت كثيرا عن تحقيق ما ينبغي أن تتولاه في هذا الصدد ، كما أن التزام الدولة الأخلاقي بخلق الفرصة لم ينقض ، لأن الناس لا يمكن اجبارهم على استغلال الفرصة على أحسن وجه ، ومن العبث والقسوة أيضا إلزام الناس بمستوى أخلاقي ليس لديهم فرصة الالتقاء به ومن ثم اعتقد جرين في حقيقة ضمير اجتماعي ينظم القانون وينظمه القانون على حد سواء وهذه السمة المميزة في ليبرالية جرين مؤكدا أن أي مجتمع ليبرالي على السواء ذلك الذي يخدم حقه في الحكم على الأمور وأيضا يعزز الامكانية بأن حكمه سيكون جديرا بالثقة اجتماعيا (٣٦٥) .

(٣٦٤) Leonard T. Hobhouse : Th "Metaphysical Theory of the State", p. 133, (London 1918).

(٣٦٥) سبين : الكتاب الرابع ص ٦٥ .



هذه الحرية الأخلاقية التي تصورها جرين انما تنبثق من الطبيعة.  
المتافيزيقية للذات أو شخصية الفرد هي أساس الليبرالية السياسية .

وقله سبق لنا أن أوضحنا في مكان آخر من هذا البحث اسهام  
توماس هل جرين في تطور مفهوم دولة الرفاهة التي تقوم على الخير العام ،  
والرفاهة الاجتماعية .

وقبل أن ننتهي من الفكر الليبرالي السياسي وأرتباطه بالأخلاق ينبغي.  
أن نعرض للبراجماتية في أمريكا والتي نادى بها وليم جيمس حيث اعتبر  
النتائج العملية هي المقياس لتحقيق قيمة الأفكار الفلسفية وصدقها . ومن  
هنا تتحدد قيمة الأفعال الخلقية وفقا لنتائجها ، وبذلك أصبحت المنفعة  
هي محك أو معيار الصدق أو الكذب عنده البراجماتيين في ظل الليبرالية  
الأمريكية التي تعتمد على النظام الديمقراطي والأحزاب في صورته المعروفة  
بالنظام الرئاسي والذي سبق لنا أن أوضحناها في حينه .

قصارى القول أن الليبرالية الجديدة أعادت فحص طبيعة الدولة  
وظائفها ، وطبيعة الحرية ، والعلاقة بين الحرية والاكراه القانوني ، مما نتج  
عن الفحص والبحث في هذه المسائل الموضوع الذي شغل المهتمين بتنقيح  
وتعديل الليبرالية ، وهو الموضوع الذي يختص بالعلاقة بين طبيعة الانسان  
الفرد ووسطه الاجتماعي ، وقد أدى معالجة هذه المسألة الأخيرة في ضوء  
المصلحة الشخصية واللذة والمنفعة أنها لا تؤدي الى الاصلاح المنشود حيث أن  
التيار في كل من العلوم الأخلاقية والاجتماعية بعيد تماما عن المذهب الفردي  
ومتجه نحو استكشاف نوع ما من مفهوم المذهب الجماعي ، باختصار كان  
تجديد النظرية الليبرالية يعتمد على تحطيم ما كانت فيه الراديكالية  
الفلسفية من عزلة فكرية كانت مسئولة الى حد كبير عن ديمانتيتها وتزمتها ،  
وجعلها على صلة بنظرة الطبقات الاجتماعية الأخرى ، وبمظاهر من الفكر  
السائدة في القارة وبمبادئ جديدة من الاستقصاء العلمي ، وبهذا الشكل  
فقط ، استطاعت الليبرالية أن تمنح كونها فلسفة اجتماعية وليست  
أيديولوجية مصلحة خاصة وحسب (٣٦٦) ، مما جعلها أكثر ارتباطا بالقوى  
الاجتماعية المختلفة ، تعمل على تحقيق الرفاهة من أجل المجتمع .

---

(٣٦٦) سباين : تطور الفكر السياسي الكتاب الرابع ص ٩٣٠ - ٩٣١ .

### ثالثا - الوجه التاريخي الليبرالى فى العلاقات الدولية

عندما أشرف القرن التاسع عشر على الانتهاء ، كانت حمى الاستعمار قد ألتابت المول الأوروبية الكبرى ، فقد كانت الشعوب قبل ذلك مشغولة بتدعيم كياناتها وتثبيت وحدتها ، فقامت فى أوروبا ست حروب شغلت العالم الأوروبى ما بين عامى ١٨٥٤ - ١٨٧٨ وهى حرب القرم ١٨٥٤ - ١٨٥٦ ، وحرب الوحدة الإيطالية ١٨٥٩ ، وحرب شلزويز وهولشتاين ١٨٦٤ ، والحرب النمساوية ١٨٦٦ ، والحرب الفرنسية البروسية ١٨٧٠ - ١٨٧١ والحرب الروسية التركية ١٨٧٧ ، وظهر الى الوجود دولتان جديدتان أصبحتا فى عداد الدول الأوروبية الكبرى هما ألمانيا وإيطاليا (٣٦٧) ، وقله تميز نهاية القرن التاسع عشر بالتوسع الاستعمارى ، حيث انتقل التنافس بين الدول الكبرى الى خارج القارة الأوروبية بعد أن استقر لها الهدوء ، بعد مؤتمر برلين عام ١٨٧٨ وقبضه حقق دزرائيل ممثل بريطانيا كسبا لبلاده بضم قبرص لانجلترا كما وضع حدا لمطامع روسيا بعد أن اتفقت سياسة ألمانيا مع سياسة كل من النمسا وبريطانيا فى تضيق الخناق على روسيا .

ونتيجة التوسع الاستعمارى خارج القارة الأوروبية ، بدأ للناس أن العالم كله أصبح امتدادا للمشكلات الأوروبية . كما أن التنافس الاستعمارى قد جاء نتيجة لعاملين أساسيين أولهما أن الدول القومية قد بلغت ما كانت تهدف اليه من الوصول الى حل يرضى أمانها الوطنية ، فتخلت عن الدخول فى حروب أوروبية لا يرجى منها الخير الكثير . أما العامل الثانى فهو رغبة ساسة هذه الدول فى الاتجاه الى خارج أوروبا بحثا وراء الاستعمار .

**ويمكن القول أن الاستعمار الأوروبى تتميز بمرحلتين كل مرحلة منهما لها سماتها وأسبابها الخاصة :** الأولى مرحلة الاستعمار التى أنت بعد حركة الاستكشافات الجغرافية ، والثانية هى مرحلة الاستعمار الأوروبى الحديث الذى ظهر فى نهاية القرن التاسع عشر .

(٣٦٧) د. عبد الحميد البطريق : التيارات السياسية للعامة ١٨١٥ - ١٩٦٠ ص ٦٧  
د. المركز العربى للبحث والنشر . القاهرة عام ١٩٨٢ ) .

## ١ - مرحلة الاستعمار القديم

وبعد ظهور حركة الاستكشافات الجغرافية بعد عصر النهضة بدأ الاستعمار الأوروبي لهذه المناطق الجديدة المكتشفة نتيجة لعوامل داخلية منها الدينية كهجرة البروتستانت والهيجنوت والبيورتن الى أمريكا ، ومنها الاجتماعية كالفرار من الاضطهاد الاجتماعى والحكم الاستبدادى ، ومنها الاقتصادية التى تمثلت فى رغبة بعض الأفراد الى المغامرة والمخاطرة لكسب المال .

## ٢ - مرحلة الاستعمار الحديث

أما الاستعمار الحديث الذى بدأ فى نهاية القرن التاسع عشر يختلف عن مثيله فى المرحلة الأولى ، لأن الاستعمار الحديث قد قام لعدة دوافع منها الاقتصادية والسياسية .

أما الدوافع الاقتصادية للاستعمار الحديث تمثلت فى البحث عن أسواق جديدة لتصريف المنتجات الصناعية والحصول على المواد الخام واستثمار الأموال الفائقة وذلك بسبب التقدم الكبير فى الصناعة خلال القرن التاسع عشر ، وظهور طائفة من كبار الرأسماليين الصناعيين الذين قاموا باغراق الأسواق الأوروبية بمنتجات ضخمة وكبيرة مما عجزت أمامه الأسواق المحلية فى استيعابها مما دفع هؤلاء الى البحث عن أسواق جديدة لضمان تصريف انتاجهم الضخم فضلا عن حاجة هذه المصانع الكبيرة بصفة دائمة الى المواد الأولية كالمطاط وزيت البترول والصلب والصوف والقطن ، كما ازداد التنافس بزيادة الائتلاف ، فبرزت عليه كنفاد فى التجارة ، مما جعل هذه المصانع تنسج فى مؤسسات كبرى ، وقد تجلت هذه الظاهرة بنشأة الأزمة الاقتصادية التى ظهرت فى عام ١٨٧٥ ، عندما تضخمّت الشركات الكبرى ، بعد أن اجتلبت الشركات الصغيرة التى لم تستطيع مقاومة الأزمة ، وعقد اقتراب نهاية القرن التاسع عشر ، كانت هذه الشركات الاجتاثورية بين المسيطرة ، فضلا على الحياة الاقتصادية ، فاشقرت عين ظهور طبقة جديدة من الرأسماليين الكبار ، رأت استثمار أموالها فى البلاد النامية التى تحتاج الى مد البنى التحتية فيها وإنشاء المصارف والبنوك المملوكة والبحث عن المعادن فضلا عن ذلك يوجه عامل اقتصادى هام لتصنّور الاستعمار الأوروبى يتمثل فى ازدياد عدد السكان فى بعض الدول الأوروبية مما يجعل حكوماتها تقدم على الاستعمار فى خارج البلاد لايجاد مخرج للفائض

من السكان واستغلال الأراضي المحتلة مما يساعد على حل مشكلة زيادة السكان ويعمل على انفراج الأزمة الاقتصادية .

أما النوافع السياسية للاستعمار الحديث هو رغبة الدول الأوروبية وتنافسها على توسيع ممتلكاتها وراء البحار لتعظيم نفوذها الدولي وإنشاء إمبراطوريات ترضى النزعات الاستعمارية والعزة القومية ولا سيما الدول القومية الجديدة التي ظهرت في أوروبا كإيطاليا وألمانيا اللتين كانتا تعملان على الأخذ بنصيبهما في ميدان الاستعمار ، مما أدى في نهاية الأمر إلى ظهور المشكلات السياسية التي تهدد السلام في أوروبا وساعد على ذلك وجود بعض رؤساء الحكومات لهذه الدول يعملون على توجيه سياسة بلادهم نحو استثمار بلاد وأراضي جديدة ، أو إنشاء مناطق نفوذ لسد حاجات بلادهم الاقتصادية أو الاستيلاء على قواعد بحرية لتأمين تجارتها في المستعمرات الجديدة وأصبح كل دولة كبيرة تطمع في نصيب الأخرى من البلاد الجديدة المفتوحة خارج أوروبا مما أدى إلى قيام الحروب بينها ما بين عامي ١٨٩٠ - ١٨٩٩ والتي عرفت باسم « حروب الاستعمار الصغيرة » .

والأمر الذي لا شك فيه أن هذا البحث لا يتطلب منا ذكر المستعمرات التي احتلتها كل دولة كبيرة منذ بداية عصر الاستكشافات الجغرافية حتى يومنا هذا ولكن سنعرض لأهمها من خلال كلامنا عن العلاقات الدولية بين الدول الكبرى نتيجة التنافس على الاستيلاء على مستعمرات جديدة وإيجاد مناطق نفوذ لها فيها .

### ٣ - العلاقات السياسية بين الدول الاستعمارية

كان من أهم نتائج الحرب السبعينية اعتبار عام ١٨٧٠ ختاماً لعدة حركات سياسية أسفرت عن تكوين الإمبراطورية الألمانية والمملكة الإيطالية والجمهورية الثالثة الفرنسية والمملكة الثنائية من النمسا والمجر - ثم أعقب ذلك بعد نيف وأربعين سنة أحداث مهلت للحرب العالمية الأولى نتيجة حب التوسّع والاستعمار - ، وكان أهم ما حدث خلال تلك الفترة تأسيس الجمهورية الفرنسية وتعميم الإمبراطورية الألمانية عن طريق تكوين تحالف ثنائي بين ألمانيا والنمسا عام ١٨٧٩ ثم عن طريق تحالف الإمبراطرة الثلاثة لألمانيا والنمسا وروسيا عام ١٨٨١ ثم التحالف الثلاثي بين ألمانيا والنمسا وإيطاليا عام ١٨٨٢ ، وبذلك تمكن بسمارك السياسي الألماني البارز أن

يعزل فرنسا تماما بهذه الاحلاف عن دول أوروبا اعتقادا منه ان فرنسا بغير حلفاء لا تشكل خطرا يهدد المانيا ، وقد تحقق لبسمارك ما اراد ، فقد اطمأن الى حصاد النمسا وروسيا في حالة حرب المانيا مع فرنسا ، كما وضعت النمسا بهذا التحالف - قبل أن تظم إيطاليا الى التحالف الثلاثي - لانه يقيدها عند مهاجمة إيطاليا لها فلا تخشى التدخل الألماني أو الروسي ، كذلك كان هذا الاتفاق الثلاثي مرضيا لروسيا في حالة قيامها بمغامرات في البلقان تحقيقا لأطماعها بعد أن كان التحالف الثنائي بين المانيا والنمسا قد ضمن للنمسا فرصة لتطيش من ناحية الأطماع الروسية في البلقان . وأصبحت المانيا المستفيدة من التحالف الثنائي وتحالف الأباطرة الثلاثة لأنها حيا لها تأمينا لحبودها الجنوبية في حالة الحرب مع فرنسا أما التحالف الثلاثي بين المانيا والنمسا وإيطاليا فإنه يقوم على مساعدة كل دولة حليفها اذا هاجمتها دولة أخرى ، على أن تقتصر مساعدة النمسا للألمانيا على حالة واحدة هي مهاجمة دولتين من الدول الكبرى لها ، وبناء على اقتراح إيطاليا تقرر أنه لا تجوز المساعدة اذا كان الهجوم على لحداها بناء على أثارها للدولة المعادية ، وقد استفادت إيطاليا من هذا النص عندما قررت عدم الاشتراك في الحرب في صف حلفائها في الحرب العالمية الكبرى الأولى عام ١٩١٤ ، ولكن وجد بسمارك في اشتراك إيطاليا فائدة لتأمين النمسا من ناحية الحفود الإيطالية فيتوفر لها جانب من قواتها بينما في نفس الوقت تضطر فرنسا الى وضع عدد من قواتها على الحفود الإيطالية الفرنسية وبذلك يضعف استعداد فرنسا تماما . أما إيطاليا نتيجة تحالفها الثلاثي رأت الفرصة سانحة لتحقيق أطماعها الاستعمارية في طرابلس ولتعزيز مراكزهم في تنافسهم مع الفرنسيين في شمال أفريقيا ، مما أفقدهم الثقة بين إيطاليا وحلفائهما ، أما عن روسيا فقد سعى بسمارك لتجديد الاتفاق الذي تم في اجتماع الأباطرة الثلاثة في عام ١٨٨١ وانتهى في عام ١٨٨٧ بأن عقد حلف ثنائي جديد مع روسيا عرف باسم معاهدة ( إعادة التأمين ) وقد وقعت في ١٨ يونيو ١٨٨٧ . والواقع ان سياسة بسمارك بين عامي ١٨٧٠ - ١٨٩٠ حققت هدفها في عزل فرنسا وتمكين المانيا من تدعيم مركزها في ممتلكاتها الجديدة ومواردها الضخمة دون أن يزججها أحد (٣٦٨) .

ولكن فرنسا استفادت من عدم تجديده المعاهدة بين المانيا وروسيا وسعت الى عقد معاهدة مع روسيا في عام ١٨٩٣ تلتزم فيه كل دولة بمساعدة الأخرى عسكريا اذا اعتدت عليها المانيا أو الدول الوسطى .

أما بريطانيا فقد وقفت بعيدة عن كل تحالف ، حيث أن مصالحها تتعارض بعضها مع مصالح جميع الدول ، فتنافسها مع فرنسا على الاستعمار في أفريقية كاد يؤدي إلى الحرب في سنة ١٨٩٨ عقب حادثة فاشودة بعد أن احتلت مصر عام ١٨٨٢ ، وكانت علاقاتها مع روسيا متوترة. لازدياد النشاط الروسي في إيران وأفغانستان والشرق الأقصى ، وأما علاقاتها ببلانيا فكانت سيئة لأن ألمانيا تحدث سيادة بريطانيا البحرية والاقتصادية ، وفي أثناء حرب البوير « ١٨٩٩ - ١٩٠٢ » ، وجدت بريطانيا نفسها مكروحة من جميع الدول ، مما جعلها تحس بموقفها الضعيف. نتيجة عدم وصولها إلى اتفاق مع الألمان مما جعلها تتجه إلى اليابان فتعقد معها معاهدة في عام ١٩٠٢ ثم بعد ذلك إلى فرنسا فعقدت معها الوفاق الودي عام ١٩٠٤ . وبذلك بدأت إنجلترا تتخلى عن عزلتها وتمكنت بريطانيا من هذا الوفاق الودي باعتراف فرنسا بمرکز بريطانيا في مصر دون إثارة المتاعب ضد الاحتلال البريطاني كذلك اعترفت بريطانيا بالمصالح الفرنسية في مراکش . ثم يأتي بعد ذلك اتفاق روسيا وبريطانيا في الوفاق الإنجليزي الروسي عام ١٩٠٧ وتم فيه الاتفاق على إطلاق يد روسيا في شمال إيران وإطلاق يد بريطانيا في جنوبها .

ولكن بريطانيا استفادت من المسألة الشرقية وأزمة البلقان نتيجة ضعف الدولة العثمانية في نهاية القرن الثامن عشر ، فظهر الثورات على الدولة العثمانية واستقلت دول البلقان عنها ، وأصبحت الفرصة سانحة لروسيا والنمسا لتحقيق أطماعها في تلك البلاد ، مما ترتب عليه ظهور هذه المشكلة التي عرفت في التاريخ باسم المسألة الشرقية ، وأصبحت قضية أوروبية معقدة اشتركت في حوادتها الدول الأوروبية الكبرى ، واستحال على ساستها إيجاد حل يرضي جميع الأطراف . فروسيا أدعت حق حماية الأرثوذكس بينما فرنسا أدعت حق حماية الكاثوليك ، كما تطلعت النمسا إلى التوسيع في البلقان مما جعل بريطانيا تقف متربصة للأطماع الروسية في الأملاك العثمانية فوقفت لروسيا عنديماً أعلنت الحرب على تركيا عام ١٨٧٧ فأعلنت تدخلها رئيس وزرائها دزرائيلي بأن وصلت بعض قطع الأسطول البريطاني إلى الدردنيل لمنع التقدم الروسي كما حدث خلاف بين روسيا والنمسا في البلقان مما جعل القيصر روسيا يعتقد مع تركيا معاهدة سنان مستغاث في عام ١٨٧٨ تنازلت فيها تركيا لروسيا عن بعض المناطق في القوقاز . ولما علمت الحكومة البريطانية بنيا المعاهدة أجبرت القيصر أن يعرض المعاهدة على مؤتمر دول فكان مؤتمر برلين عام ١٨٧٨ الذي أيد فيه بسمارك جميع المشروعات التي ترمي إلى تضيق الخناق على روسيا

وعادت بريطانيا من هذا المؤتمر بعد أن كسبت قبرص لها ، ووضعت حد  
للمطامع الروسية (٣٦٩) .

من هنا نرى أن الاستعمار على المناطق الجديدة وتقسيم الصين بين  
الدول الكبرى ، وظهور الولايات المتحدة الأمريكية (٣٧٠) واليابان في  
المرح الدولي جعل هذا الاستعمار لم يكن قاصرا على الدول الأوروبية بل  
شاركتها الولايات المتحدة الأمريكية وأصبح الكفاح على السيادة دوليا  
تشارك فيه معظم القارات حتى أصبح إعلان أية دولة العرب على الأخرى  
يهدد بقيام حرب عالمية .

ونتيجة هذا الصراع في العلاقات الدولية بين الدول التي تحمل  
سياسة الليبرالية نجد أنه تبعا لذلك اندلعت حربان عالميتان كبيرتان  
الأولى ما بين عامي ١٩١٤ - ١٩١٨ والثانية ما بين ١٩٣٩ - ١٩٤٥ ، شهد  
العالم بعدهما تطورا تاريخيا جديدا ، تغيرت فيه الأوضاع والمناخ السياسية  
والاجتماعية والاقتصادية ، ثم تتابعت الأحداث ، وتنوعت وتشابكت  
وانقسم العالم على نفسه الى كتلة شرقية وأخرى غربية ، ووقعت شعوب  
مسألة بين شقي الرمح ، تحاول جاهدة أن تقف محايدة تجاه الكتلتين ،  
لتجنب نفسها الآثار الناتجة عن الحرب ، ولكنها لا تزال تعاني من أثر الحرب  
الباردة التي تشن عليها من الدول الكبرى التي تعمل على تدعيم خطوط  
دفاعها بسلسلة من الأحلاف لا تكاد تنتهي وما نراه في وقتنا في السياسة  
المعاصرة لهذه الدول الكبرى يتمثل في حلف وارسو بقيادة الاتحاد  
السوفيتي وحلف الأطلسي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية فضلا عن  
وجود السياسة المبنية على عدم الانحياز والحياد الإيجابي التي تمثلها دول  
عدم الانحياز وعلى رأسها مصر والهند وبنغلاديش ولا يهملنا التفاصيل  
التاريخية بقدر ما يهملنا بطرح العلاقات الدولية بين هذه الدول وقد  
ظهرت بجدية من خلال عرضنا لهذه العلاقات ولكن يبقى الجانب الهام في  
هذه العلاقات الدولية والتي أسفرت عن استعمارها للأراضي الجديدة ؟  
وما نجم عن هذا الاستعمار من مساوئ تتناقض مع القيم الأخلاقية تعرض  
لها الإنسان .

(٣٦٩) Trevelyan, G. M. : British History in the Nineteenth  
Century and After. 1782-1919, pp. 317-310, New York 1965.

(٣٧٠) هـ - ويز : موجز تاريخ العالم : ترجمة عبد العزيز جابريه ص ٢٨٠  
( مطبعة السعادة ) - القاهرة عام ١٩٥٨ .

## ٤ - مساوئ الاستعمار الليبرالى

بداية ، أحب أن أشير الى أن هذا العنوان لا يعنى أن الاستعمار الليبرالى ومساوئه لا يقابله استعمار من أى ايدولوجية أخرى يحمل صفة الأخلاقية فالاستعمار أيا كان لونه وصبغته فانه سئ لأنه يقوم على استغلال الانسان لأخيه الانسان فضلا عن الفروق الأخرى التى يوجد بها هذا الاستعمار فى الدول المتخلفة الذى يحكمها ويربطها بمد استغلالها الوهمى فى صور مختلفة من الاحلاف والمؤتمرات لتضمن هذه الشعوب تحت سيطرتها .

ومن مساوئ الاستعمار الليبرالى هو استنزاف المواد الأولية والطبيعية مما يضعف اقتصاديات هذه الدول الفنية بمواردها الأولية التى تقوم عليها الصناعة فى الدول الصناعية الكبرى فى أوروبا وأمريكا فضلا عن رخص الأيدى العاملة فى البلاد المتخلفة أو كما يحلو لنا تسميتها الآن بالدول النامية أن العالم الثالث . ومن هنا يزداد ثراء الدول الكبرى ، المترتب عليه تبعاً لذلك فقر أهالى هذه الدول المتخلفة . ليس هذا فقط وإنما نرى تمييز الرجل الأبيض الذى يمثل الاستعمار عن مواطنى هذه البلاد التى تستنزف منها خيراتها لصالح البيض من المستعمرين الذين يعملون على أن يكون الحكم فى أيديهم والسيطرة لهم دون أصحاب البلاد الأصليين حتى يحققوا الهدف من الاستمرار فى بقائهم وأوضح مثال لذلك التفرقة العنصرية المتمثلة فى أبشع صورها فى جنوب أفريقيا . وناهيك أن مشكلة التفرقة العنصرية لا توجد فقط فى حكم الأقلية البيض لغيرهم من الأجناس الأخرى وإنما تظهر فى بعض الدول الليبرالية التى تقوم على الحرية وإعطاء الحقوق وحق المصير للدول التى تطالبه بالاستقلال . هذه المشكلة - التفرقة العنصرية - لا تزال موجودة فى الولايات المتحدة الأمريكية حيث يمانى الزنوج الأمريكيون من سوء التفرقة فى المعاملة فى جميع المناحى والأنشطة فى الحياة الأمريكية .

ولكن أمام هذه المشكلات التى تواجه الاستعمار الغربى الليبرالى ، وجد أصحاب السياسة الليبرالية أن يسيطروا سلطانهم بقبضة قوية على هذه البلاد الجديدة وذلك بتسلط التعليم والثقافة الغربية على مواطنى هذه البلاد فضلا عن المصالحات التبشيرية الدينية المسيحية التى تزيد من ولائهم للاستعمار الجديد كل ذلك من أجل طمس هوية الشعوب المقهورة وعرفت هذه العملية بقبضية التغريب التى تمثلت فى فرض الدول الغربية الغازية لغاتها وثقافتها فى البلاد التى احتلتها تسيرا على الغربى المستعمر فى



التعامل من ناحية وتمهيدا لمحو طابع المستعمرات وامتصاصها من ناحية أخرى فمضت هذه السياسة نحو الهدف المنشود بإرسال المبعوثين من البلاد المستعمرة إلى الدول المتسلطة عليها حتى يمكن توجيه هؤلاء المبعوثين أدبيا أو فلسفيا أو تربويا ليكون أداة للمستعمر يوجههم كيفما يشاء لصالحه ، بعد أن أصبح التعليم داخل هذه البلاد التي تخضع للاستعمار يسير وفق تخطيط غربي رسمه الاستعمار ، وأشرف على تنفيذه بنفسه أو بأيدي صنائعه وبذلك ظهر في معجم السياسة والحضارة ما يسمى سياسة الغربيين والمفكرين « بالتغريب Westernization » أي طبع المستعمرات الآسيوية والأفريقية بطابع الحضارة الغربية ، وجهود الاستعمار في هذا تشمل المسلمين وغير المسلمين من أهل هذه المستعمرات .

وبذلك لم يكن هدف الاستعمار من نشر حضارته هو تمدين البلاد التي استعمرها كزعمه وإنما كان مقصده إزالة الحواجز التي تقوم بينه وبين هذه الشعوب ، وهي حواجز تهدد مصالحه الاقتصادية وتجعل مهمة حراستها والحفاظة عليها غير مأمونة المواقب . هذه الحواجز قد تمثلت في الاختلاف الناشئ عن الدين واللغة والتقاليد والمعادن وهي السبب في احساس النفور من الأجنبي المحتل ونجد الدكتور محمد علي أبو ريان يقول : « أو مناهج التربية والتعليم التي تخرج على أساسها أبناءنا قد وضعها دهاقنة التربية في الغرب (٣٧١) لأن غايتهم القضاء على شخصية المتعلم فيسهل بذلك إخضاعه للمستعمر وبالتالي استمرار ابتزاز واستنزاف موارد هذه البلاد وربطها بالمستعمر ليتور في فلكه إلى الأبد بحيث تمكن من طمس هوية شعوبه » .

---

(٣٧١) د . محمد علي أبو ريان : الاسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر :  
 ص ٣٦ ( دار المعرفة الجامعية ) الاسكندرية علم ١٩٨٤ .



## تعقيب

تتميز الليبرالية بأهمية خاصة ، إذ أنها تكون الأيديولوجية التي تقوم عليها الديمقراطية الغربية ، ولأنها أيضا ترى فيها تراثها الفكري والروحي الذي آل إليها من العصور الوسطى ، حيث نشأت الليبرالية كمنهج للطبقة البرجوازية التي ظهرت ما بين حركة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر والثورة الفرنسية التي قامت في أواخر القرن الثامن عشر . ويمكن لنا أن نحدد ظهور الليبرالية في القرن السابع عشر في إنجلترا وفرنسا عندما تصدى لوك Lockه لنقد المذهب التجازي الذي يقوم على السياسة المقيدة للحرية التجارية ، ومن ثم كان تأييده الفلسفي للمطالب بالحرية وانماله إلى معارضة السيطرة التصفية على النشاط التجاري وعلى الحرية الفردية على وجه العموم .

وقصارى القول أن الذي أنتج المذهب الحر - الليبرالية - أن ثمة أسبابا ثلاثة منها الدينية والعلمية والاكتشافات الجغرافية قد انبثقت في نهاية القرون الوسطى - أما السبب الديني فقد تمثل في ثورة دينية إصلاحية كبيرة أدت إلى انقضاء ومذاهب جديدة في المسيحية لا تعترف بالتبعية للكنيسة الكاثوليكية في روما ، بينما السبب العلمي المتمثل في الثورة العلمية فقد أدى إلى اكتشافات علمية وفنية وفي مقدمتها اكتشاف الطباعة ، أما السبب الثالث والآخر فهو الاكتشافات الجغرافية الهائلة التي أدت إلى اكتشاف آفاق جديدة من الأرض ، مما أوجبت هذه الأسباب طروفا للمجتمع الجديد مغايرة تماما للقواعد التي سادت في العصور الوسطى. التي تمثلت في أن عمليات الثراء وكسب المال تنظمه عدد من القواعد الخلقية والدينية التي تضعها الكنيسة وتنفذها بصرامة وشدة . ومن ثم كانت نقطة الانطلاق في المذهب الحر هو تحرير رأس المال في نفوذ الكنيسة فأسمى جرا في سمعيته إلى أي غاية فردية ، فهو جرح في أن يتمم بكل الوسائل ( ٣٧٢ ) . ثم يأتي بعد ذلك آدم سميث الذي يعتبر

(٣٧٢) هارولد لاسكي نشأة الحرية الأوربية : ص ٦ - ١٩ - ترجمة عبد الرحمن

صديق .

بحق المدافع الأكبر عن مبدأ الحرية الفردية في التجارة مقررا أن إلغاء الامتيازات والاحتكارات الاقتصادية وذلك لأن التنافس هو الذي يضمن أن يقوم الأفراد أو الدول بانتاج الأشياء القادرين على انتاجها بدرجة أصلح من غيرهم وكما تضمن المنافسة المكافأة الكاملة على الخدمات التي يقدمها الأفراد والدول ، فانها كذلك تضمن الوصول الى الحد الأقصى في المساهمة في الخير العام .

ثم نجد من ينتقد آراء آدم سميث وعلى رأسهم الاقتصاديون الوطنيون ولا سيما المفكرون الألمان يرون أن ثروات الأفراد تعد ثانوية القياس الى ثروة الدولة ومن ثم فيتعين على الدولة ان تحافظ على سلطانها السياسي والاقتصادي بأي وسيلة تبدو مناسبة ، فتتدخل الدولة لحماية الصناعة المحلية وتنظيم الانتاج وتوجيهه حسب خطة مدروسة لخدمة الدولة وتحقيقا لأغراضها في الميدان السياسي وقد ظهر هذا الاتجاه واضحا عند فلاسفة الألمان وعلى رأسهم هيجل الذي كان يرى خضوع الفرد لسلطة الدولة المطلقة ، كذلك انتقد المذهب الحر في الولايات المتحدة كل من هاملتون وهنري كاري مقررين مبدأ الحماية لأنه يزيد من الترابط بين أفراد الأمة الواحدة وسيكون من نتيجتها المحافظة على الموارد الطبيعية. بينما مبدأ حرية التجارة يؤدي الى استنزاف هذه المواد الخام التي تمد الصناعة الأمريكية .

لهذا نجد ان الانتقال من سياسة الحماية الى سياسة الحرية التجارية ثم العودة الى مبدأ الحماية بصورة جديدة ، لم يخفف من حركة التجميع الرأسمالي بل ساعد على تركيز زيادة رأس المال بهد أن تحولت الرأسمالية القديمة الى رأسمالية تسيطر عليها عمليات الائتمان المصرفي ، وبذلك تغلقت في سائر النواحي الاستثمارية الداخلية أو الخارجية ، مما استفحل خطرهما ونجمت عنها آثار بعيدة المدى على الطبقة الكادحة في المجتمع نتيجة ظهور الثورة الصناعية - الى جانب العوامل الأخرى من كشوف جغرافية واستعمار ونمو الحركة التجارية في ظل سياسة الباب المفتوح التي أدبت الى نمو الرأسمالية عن طريق تكديس الثروات .

ونجد بداية أن الحرية في دولة المذهب الحر حرية سياسية ليس لها أي مضمون اجتماعي ، بمعنى أن الدولة مهمتها حماية حرية الفرد وعدم التدخل في نشاطه وممارساته الاقتصادية ، ومن هنا تفهم الحرية على أنها: سبيل يحمي الفرد من تدخل الدولة في النشاط الفردي أو المساس به ، فهي بذلك تترك المجال الاقتصادي والاجتماعي حرا في يد المبادرة الفردية .

فالتخير كل الخير في أن يترك الأفراد أحراراً يعملون كما يشاؤون وينتجون كما يريدون ، يحركهم في ذلك باعث الحصول على الربح وتحقيق أكبر قدر من الثراء ومن هنا عرفت هذه الدولة التي تحمي وتضمن حرية الفرد ولا تتدخل في شئون حياته اسم الدولة الحارسة .

ولما تفاقمت المشكلة الاقتصادية من الثورة الصناعية وظهور البطالة وزيادة الفسقاء بين أفراد المجتمع ، رأى فلاسفة الليبرالية لابد من تعديل مسار الليبرالية حتى يتحقق الخير العام لأفراد المجتمع فنادوا بتدخل الدولة في جميع المناحي من أجل سعادة ورفاهية الشعب دون المساس بالحرية الفردية وذلك عن طريق التشريعات التي تضمن تحقيق الخير العام للدولة وأفرادها ، ومن هنا ظهرت دولة الرفاهة التي غدت الحرية فيها تعرض على الدولة التزاماً إيجابياً بالتدخل في الحقل الاجتماعي والاقتصادي لتأمين الفرد على التحرر . بعد أن كانت الحرية في الدولة الحارسة حرية سلبية لالتزامها بحماية الفرد ضد تدخل الدولة في النشاط الفردي .

إن تدخل الدولة الليبرالية في الحقلين الاجتماعي والاقتصادي قد جاء نتيجة العوامل التي ذكرناها آنفاً فضلاً عن ظهور تيار آخر يقاوم الليبرالية ونظامها السياسي والاقتصادي هو ظهور التيار الماركسي وهو موضوع الفصل التالي إن شاء الله .

وأخيراً قد ارتبطت السياسة الليبرالية بأخلاقيها النفعية والعملية دون أية اعتبارات إنسانية وأخلاقية ودينية فلم تهتم بمصير الفرد في الداخل إلا بعد أن داهمتها الماركسية كذلك رأينا الليبرالية السياسية ينعدم فيها الوازع الأخلاقي والديني عندما استعمرت الشعوب الأخرى فتركها متأخرة عاملة فقط على استنزاف مواردها من أجل مصلحتها فقط ، كما غرست التعليم والثقافة الغربية حتى تضمن استمرار ارتباط هذه الشعوب بها فضلاً عن معاملة هذه الشعوب معاملة تتنافى مع التمسك بالقيم الإنسانية فظهرت مشكلة التفرقة المنصرية بسيادة الأبيض على الملون .

اذن فالليبرالية كانت أخلاقها نفعية تتفق مع خطواتها لكي تحقق أهدافها دون أي اعتبار لمثل عليا أخلاقية كانت أو دينية .

ويمكن أن نلخص إلى أن الليبرالية - المذهب الحر - هو مذهب رأسمالي من صنع طائفة من المثقفين من طبقة البرجوازية الصناعية . وكان الهدف منه هو خدمة مصالح هذه الطبقة على حساب الطبقة العاملة ، لذلك

كانت الحرية في المقام الأول هي حرية أصحاب رؤس الأموال في التعامل مع العمال دون تدخل من الدولة بما تفرضه من تشريعات في تنظيم أحكام العقد بين الطرفين مما يؤدي إلى سيطرة أصحاب رؤوس الأموال من رجال الأعمال وهم الطرف الأقوى من العمال وهم الطرف الأضعف مما نتج عنه أبشع صور الاستغلال من الإنسان لأخيه الإنسان وكما أسلفنا أن الليبرالية السياسية قد تطورت لمواجهة الفكر الماركسي بادخال تعديلات كثيرة للنهوض بأفراد المجتمع وذلك عن طريق تدخل الدولة في مجال الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية .

## الفصل الخامس

### الفكر الماركسي السياسي والأخلاق

تمهيد :

أولا : البناء الماركسي وأصوله الفلسفية .

( أ ) المادية الجدلية .

( ب ) المادية التاريخية .

ثانيا : تطور الفكر الماركسي

( أ ) الماركسية - اللينينية .

( ب ) المذاهب الاشتراكية الأخرى .

ثالثا : الأخلاق في النظام الماركسي

رأبها : تمقيب .

## الفصل الخامس الفكر الماركسي السياسي والأخلاق

تمهيد :

تكللنا في الفصل السابق عن الفكر الليبرالي السياسي والأخلاقي ، وأنه قد ولد في أحضان المذهب الفردي ، وأنه أقيم على مفهوم معين للحرية باعتبارها حقاً للفرد في مواجهة السلطة السياسية بالألا تتدخل في شئونه ، وأصبح دور الدولة إبان القرن الثامن عشر ومعظم القرن التاسع عشر - ينحصر في حماية الحرية ، وليس العمل على توفيرها ، وهو ما يعرف في علم السياسة بنظام الدولة الحارسية « ثم تطور هذا النظام إلى دولة الرفاهة في ظل الاشتراكية الديمقراطية Democratic Socialism باعتبارها فلسفة وسيطة تتصلل بأهداف السلطة السياسية بين الفردية المتطرفة والجماعية المتطرفة التي ارتبطت بالاتجاه السائد في معظم دول غرب أوروبا والذي يجمع بين الديمقراطية النيابية وبعض الإنكار الاشتراكي » وذلك لمقاومة الديمقراطية الاجتماعية Social Democracy التي ارتبطت أساساً باسم الأحزاب التي قامت في أواخر القرن الماضي على أساس الفلسفة الماركسية .

لهذا سيكون هذا الفصل منصفاً على المذاهب الاجتماعية Social Doctorines بعامة ، وعلى الفكر الماركسي وأخلاقه بصفة خاصة ويمكن القول أن المذاهب الاجتماعية قد قامت للدفاع عن الطبقات الكادحة التي وقع عليها الظلم والغبن - مستهدفة تغيير النظام الاقتصادي للمجتمع من أساسه عن طريق الأسلوب الثوري Revolutionary أو تدريجياً بالأسلوب الإصلاحى Reformism ومن ثم تكون أهم مدرسة في المذاهب الاجتماعية هي ما يعرف باسم « الجماعية Collectivism » .  
• تنوعها الثورية والإصلاحية •

وظهرت هذه المذاهب الاجتماعية كنتيجة منطقية لقيام الثورة الصناعية إبان القرن الثامن عشر ، وما ترتب عليها من آثار لقيام الصناعة الحديثة على أساس ما يعرف باسم الإنتاج الكبير Mass Production .  
في المصانع والتي جذبت العديد من الفلاحين الذين تركوا الريف ليصنعوا في المدن حيث يوجد بها المصانع ، فضلاً عن إنشاء مدن صناعية جديدة.



بسبب انتشار الكثرة من العمال اليويين حول هذه المصانع في طلب العمل بأى أجر . ولهذا ظهرت المشكلة الاجتماعية فالانتاج الكبير قضى تماما على الصناعات الحرفية القديمة والحرف المنزلية الريفية حيث ظهرت الآلة أيضا في الريف وفي الزراعة مثلما حدث في المدن لتحل محل الانسان .

وقصارى القول عاش هؤلاء العمال حول المصانع في أكوام متلاصقة لا تعرف النور أو الهواء وانتشر بينهم المرض والبطالة لكثرتهم وتفضيل الأطفال والنساء على الرجال لانخفاض أجورهم ، مما أوجد خلا في النظام الاقتصادي لوجود فوارق اجتماعية كبيرة بين أفراد الشعب متمثلة في طبقة الأثرياء أصحاب المصانع وطبقة العمال الذين ظلوا يعيشون في فقر مدقع (١) وبخاصة في إنجلترا حيث ظهر - كما قلنا - ما يعرف باسم المشكلة الاجتماعية . مما حدا ببعض الكتاب والمفكرين أن يتقدموا باقتراحات وحلول مختلفة للمشكلة الاجتماعية ، معتقدين أنها كقيلة بايجاد التناسق والوئدة داخل المجتمع ، وقد أطلق على هؤلاء الدعاة اسم « الاشتراكيين Socialists » لاهتمامهم بشئون المجتمع Society ، وعرفت جميع اتجاهاتهم المختلفة باسم المذاهب الاجتماعية وأيضا باسم المذاهب الاشتراكية ، حيث انه منذ مطلع هذا القرن قد ترجم مصطلح Socialism الاشتراكية وصار هذا التعبير هو السائد حتى الآن رغم أن ترجمته اللفظية هي الاجتماعية نسبة الى كلمة مجتمع (٢) .

وقبل ان نعرض للبناء الماركسي من جميع مناهجه ، نرى أن نلم بإيجاز شديد عن البدايات الأولى للمذاهب الاجتماعية الحديثة . والتي عرفت باسم « الاشتراكية الطوبائية Utopian Socialism » وقد تبلورت في كتابات مداولس ثلاث رئيسية ، تحمل كل منها اسم مؤسسها :

- ١ - مدرسة سان سيمون
- ٢ - مدرسة شارل فوريه
- ٣ - مدرسة روبرت أوين

(١) د. محمد علي إبراهيم : « العلم الاشتراكية » مع دراسة مقارنة للاشتراكية البريية . ص ٦٥ وما بعدها ( دار المعارف ط ٢ عام ١٩٦٧ ) .  
Bertrand Russell : Freedom versus Organization, pp. 83-85, 1814 — 1914.

د. حسن كامل سليم : تاريخ أوروبا الاقتصادية في القرن التاسع عشر ص ١٦٥ وما بعدها .  
(٢) ج. هـ. كول : تاريخ الفكر الاشتراكي : ترجمة الدكتور عبد الكريم احمد ج. ١ - ص ١ - ٨ ( ستة أجزاء ) .

وقد اشتركت هذه المدارس الثلاث في اعتبار «المشكلة الاجتماعية» الناجمة عن الثورة الصناعية في ظل النظام الاقتصادي القائم على حرية التعامل والمنافسة الحرة هي أهم ما يشغل بال مفكر هذه المدارس الثلاث ، ومن ثم نادت بأن الواجب يقتضى العمل على توفير الظروف المواتية لحل هذه المشكلة الاجتماعية على أساس أن « الرفاهة السامه » أو « الصالح الاجتماعى » لها الأولوية على ما عداها من الشئون الأخرى . فضلا ان هذه المدارس الثلاث قد تبين أن حل المشكلة الاجتماعية يكمن فى تغيير النظام الاجتماعى والاقتصادى تغييرا جذريا عن طريق التخلص من الصراع والتنافس من أجل لقمة العيش . لهذا وقفت هذه المدارس الثلاث فى المذاهب الاجتماعية الأولى موقفا مناهضا للفلسفة الفردية ومفهوم القوانين الاقتصادية الطبيعية القائمة على المنافسة ولفكرة أن السلطة السياسية يجب ألا تتدخل فى الشئون الاقتصادية باستثناء مهمتها فى حماية ممتلكات من يملكون فعلا .

ولكن اقتصرت هذه المدارس على الدعوة لمبادئها دون ان توضح الطرق العملية لتحقيقها مكثفة باستثارة همم ذوى النفوذ الاقتصادى والسياسى للعمل على ازالة الشرور الاجتماعية التى تمخض عنها النظام الاقتصادى القائم ، ودعوتهم لانشاء مجتمعات نموذجية صغيرة تقوم على الأسس الجديدة فى النطاق القومى ثم النطاق العالمى لتسعد الانسانية ، وذلك بتأثير القدوة الصالحة وضغط الرأى العام والمشاعر الانسانية ، ولكن هذه المدارس قد أغفلت عنصرا هاما وهو وجود التناقض الأساسى بين العمال وطبقة أصحاب الأعمال ، وأصحاب رؤوس الأموال ، مما خلق على مثل هذه الطريقة فى ذلك الوقت صفة الخيالية أو الطوبائية لعدم جدواها من الناحية العملية حيث أن التغيير الجذرى لا يتحقق طواعية عن طريق إقناع أصحاب الأعمال ورؤوس الأموال بالتنازل عن أرباحهم باستثارة نخوتهم ومشاعرهم الطيبة ، دون استخدام الصراع الطبقي المتولد عن التناقض بين مصلحة كل من الرأسماليين والعمال ولذلك أطلق على مجموع هذه المدارس الثلاث اسم الاشتراكية الخيالية أو الطوبائية .

ولا نتعرض لأفكار كل من سان سيمون وشارل فوربييه وروبرت أوين (٣) حيث لا تدخل فى صميم بحثنا وهو الفكر الماركسى . وانما

(٣) د. محمد على أبوريان : الإسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى المعاصر  
١ - توقف الإسلام من الماركسية ص ٩٦ وما بعدها .  
ولزيد من التفصيل انظر كتاب النظم الاشتراكية مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية  
ص ١٤٤ وما بعدها .

أردنا الإشارة الى الاشتراكية الخيالية كبدية أولى للاشتراكية ولا ينسبنا هذا ان الحركات الاشتراكية التي انتشرت في النصف الثاني من القرن الماضي مدينة بكثير من اتجاهاتها لما تضمنته هذه الدعوات من أفكار قد ظهرت في النصف الأول من القرن الماضي ويمكن ايجازها بانها دعوات وأفكار تختلف عن الاشتراكية الطوبائية في أنها جعلت التركيز على الصراع الطبقي بين العمال والرأسماليين أساسا نداءاتها ، محاولة استخدامه في قلب نظام الحكم القائم ، ولكن لم تحظ هذه الدعوات بالانتشار والسجاح الكافيين حيث كان ينقصها الاتساق والتحليل الموضوعي للوقائع لتكوين وجهة نظر شاملة تتضمن تفسيراً للأسباب التاريخية للمشكلة الاجتماعية والظواهر التي تمخضت عنها حتى يمكن لها تحديد خطوات العمل في تحقيق التغير المطلوب ، منها دعوات ثلاثة في فرنسا : دعوة لويس بلانكي وأتباعه في الثلاثينيات والأربعينيات الى قلب النظام القائم على أساس الصراع الطبقي والثورة وقرض الديكتاتورية من الفئة المؤمنة بضرورة التغير الجذري لاعداد الناس لتطبيق أفكار إعادة تنظيم الصناعة في اتحادات تعاونية يتبع كل منها بالحكم الذاتي داخل المجتمع ، ولقد فشلت كل المؤامرات والمحاولات الانقلابية التي قام بها بلانكي وأتباعه حتى عرفت باسم مذهب بلانكي الذي يعنى الدعوات الثورية والانقلابية غير المدروسة التي يريه أصحابها القيام بها دون اعداد مسبق ، بينما دعوة لويس بلان تمثلت في مهاجمة للنظام الرأسمالي ومبدأ المنافسة الحرة دون استخدام العنف وانما من خلال استخدام مبدأ التضامن الاجتماعي ، لايمانه بالديمقراطية الليابية على أمل حصول العمال على حق الانتخاب مما يجعلهم قوة سياسية فعالة ، واعتبار الدولة أداة محايدة يمكن استخدامها في تحقيق الرفاهية والتقدم عن طريق التخطيط الشامل ، مطالباً الدولة أيضاً باتاحة فرص العمل لكل مواطن نظير أجر معقول وبشروط عادلة ، وقد حاول لويس بلان عند اشتراكه في الوزارة الفرنسية المؤقتة عقب ثورة ١٨٤٨ م • انشاء مصانع قومية ولكن مشروعه انتهى الفشل ، أما الدعوة الثالثة فكانت عند بيير برودون الذي يعتبر الرائد الأول للأفكار القوضوية لدعوته بإلغاء الدولة لعدم اتفاق وجودها مع الحرية والمساواة بين الناس ، داعياً الى تنظيم المجتمع على أساس تعاوني يقوم على تقسيم العمل على نطاق قومي ، على ان تتولى ما تبقى من وظائف الدولة بعد إلغاء الدولة ، لجان غير دائمة تنتخب لهذا الغرض ثم تنفض بعد ذلك ، أما في إنجلترا فقد ظهرت دعوة جون براى في الثلاثينيات من القرن الماضي وقد دعا فيها جون براى الى استحالة أية محاولة لتغيير الأوضاع السياسية السائدة ما دامت الأوضاع الاقتصادية باقية على ما هي عليه ، لأن الأولى

ما هي الا انكاس للناتية ، ومن ثم فان على العمال أن يركزوا جهودهم  
على تغيير النظام الاقتصادي القائم باقامة نظام آخر تكون فيه ملكية  
وسائل الانتاج مشتركة والعمل تعاونيا .

### اولا - البناء الماركسي وأصوله الفلسفية

بعد هذا التمهيد نأتى الى موضوع الفكر الماركسي السياسي  
والاخلاقي لنبدأ الكلام عن الأصول الفلسفية للفكر الماركسي وكيفية بناؤه  
التي تقوم على دعمتين أساسيتين هما :

١ - المادية الجدلية .

٢ - المادية التاريخية .

وقد غرضنا للتفاصيل التاريخية للفكر الاشتراكي التي ساهمت في  
ظهور الاشتراكية العلمية في تمهيدنا لهذا الفصل ، ويمكن لنا أن نقول  
ان الاشتراكية العلمية قد ظهرت مقابل الاشتراكية الطوباوية والدعوات  
والانكار التي تلتها (٤) . وبعد ذلك تعرض لموضوع بحثنا في هذا الفصل  
وهو الفكر الماركسي أو ما يعرف باسم الاشتراكية العلمية ثم تأتي بعد ذلك  
الى الاشتراكية الديمقراطية أى التدريجية التي عرفت باسم الاشتراكية  
القابية التي اعتنقها حزب العمال الانجليزى والتي لم تقم على مبادئ ماركسية  
أصلا ، بينما قامت في نفس الوقت مدارس تدعو الى تحقيق الأهداف  
الاشتراكية الأساسية عن طريق استخدام الديمقراطية البرلمانية في اطار  
الفكر الماركسي وهى ما عرفت بالديمقراطية الاجتماعية وتمثلها الأحزاب  
الديمقراطية الاجتماعية في كثير من دول غرب أوروبا وبخاصة الحزب  
الديمقراطى الاجتماعى الألمانى وأيضا في كل من النمسا والدانمارك ،  
وتتسم هذه الاشتراكية الديمقراطية بسمة مميزة وهو امكان تحقيق  
الأهداف الاشتراكية بالأسلوب الاصلاحى دون حاجة الى ثورة العنف انما  
عن طريق سلسلة من الاصلاحات الاجتماعية التى تستهدف تعديل النظام  
القائم شيئا عن طريق الاساليب الدستورية المشروعة وذلك باستخدام  
القوة الانتخابية للعمل في تكتلات نقابية لها حق الاضراب .

(٤) انظر التفاصيل في كتاب « تاريخ الفكر الاشتراكي » تأليف ج . هـ . كول ترجمة  
عبد الكريم أحمد ( ستة أجزاء ) ج ١ عن « الرواد الأوائل » .

فقد أعلن كل من كارل ماركس وفريدريك إنجلز أنس هذه الاشتراكية العلمية بأنها تقوم على منهج يعتمد على تحليل الواقع وإمكانياته في ضوء تاريخي محدد ، وليس على أى مفهوم ميتافيزيقي أو قانون سرمدى يحكم التطور الاجتماعى ، ويحدد طبيعة الإنسان أو على مبدأ أخلاقى يثير نخوة الناس وحساسهم بحيث يقبلون على تغيير الأوضاع السيئة . مساندة فيه .

والجديد الذى أتى به كل من ماركس وإنجلز هو إقامتهما صرحاً من الأفكار المتناسقة المترابطة من مجموع الأفكار السابقة عليهما ، واستطاعا أن يحددوا على هديها الخطوات العملية لتحقيق الهدف . فقد أدركا أن النظام الرأسمالى سيؤدى بالضرورة الى خلق طبقة من الاجراء الذين لا يملكون سوى قوتهم العضلية يبيعونها فى السوق كاية سلعة أخرى ، هذه الطبقة هى طبقة العمال أى « طبقة البرولتاريا » Proletariat وعلى هذا الأساس فإن مصالح هذه الطبقة ستتعارض حتماً مع مصالح الطبقة الأخرى التى قادت التحول من النظام الإقطاعى الى النظام الرأسمالى أو ما عرف بالبورجوازية حيث أن الطبقة الأخيرة يهبها الحصول على سلعة « العمل » بأرخص الأسعار فى حين أن طبقة البرولتاريا تسعى الى الحصول على أعلى سعر . ممكن لهذه السلعة .

من هذا التحليل لواقع النظام الرأسمالى ذهب ماركس وإنجلز منذهباً مغايراً عن دعاة « الفردية » الذين جعلوا من الفرد هو وحدة التنظيم الاجتماعى السياسى ومختلفاً عن دعاة « الاجتماعية » باعتبار وحدة التنظيم هى المجتمع بينما جعل كل ماركس وإنجلز « الطبقة العمالية » هى وحدة التنظيم الاجتماعى والسياسى ومن هذا المنطلق ، وضح ماركس وزميله إنجلز أسس الاشتراكية العلمية .

### وقعت مروت الاشتراكية العلمية بهرحلتين متميزتين هما :

١ - المرحلة الأولى : بدأت من منتصف القرن التاسع عشر واستمرت حتى قيام الحرب العالمية الأولى فى العقد الثانى من القرن الحالى . ومرت هذه المرحلة الأولى ابتداء بنشر البيان الشيوعى Communist Manifesto وهو نداء أعده كارل وإنجلز فى ١٨٧٤ م يدعو فيه العمال الى اتحادهم حتى يمكنهم قلب النظم القائمة فى أوروبا ، كما يتضمن هذا البيان معظم الأسس التى قامت عليها الاشتراكية العلمية ويعتبر هذا البيان من أهم الوثائق فى تاريخ الفكر الاشتراكى وإبعدها أثراً فى التاريخ الحديث .

كما تميزت هذه الفترة بقيام الدولية الأولى The First International فى عام ١٨٦٤ وهى تعنى المنظمة التى أنشأها ماركس تحت أسم « الاتحاد

العملي للنضال « بهدف التعبير عن وحدة نضال الطبقة العاملة في العالم كله ضد النظام الرأسمالي ، وقد حلت هذه المنظمة عام ١٨٧٦ ثم أعيد تكوينها في عام ١٨٨٩ بعد وفاة كارل ماركس وعرفت باسم الدولية الثانية The Second International وقد انهارت هذه المنظمة في أعقاب الحرب العالمية الثانية بخروج الأحزاب الشيوعية منها وتآلف « الدولية الشيوعية The Communist International بزعامة لينين » .

كما ظهرت في المرحلة الأولى في معظم بلاد غرب أوروبا ، أحزاب سياسية اعتمدت المبادئ التي تضمنها البيان الشيوعي تحت شعار الديمقراطية الاجتماعية مثل الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني وغيره كما أوضحنا آنفاً .

٣ - المرحلة الثانية : بدأت منذ مطلع القرن الحالي عندما انقسم الحزب الديمقراطي الاجتماعي الروسي على نفسه الى فريقين هما : « المناشفة » و « البلاشفة » تمت تأثير أفكار لينين ، ولكنها لم تتبلور تماماً الا في أعقاب الحرب العالمية الأولى عندما قامت الثورة البلشفية في روسيا بقيادة لينين ١٩١٧ وعرفت الاشتراكية العلمية في هذه المرحلة الثانية باسم « الماركسية اللينينية » أو « الشيوعية » .

قصارى القول عرفت المرحلة الأولى من الاشتراكية العلمية باسم المذهب الماركسي أو الماركسية بينما المرحلة الثانية عرفت بالماركسية اللينينية « أو الشيوعية » . ويعتينا في هذا المقام أن نعرض للمذهب الماركسي أولاً . من حيث أن كل من كارل ماركس وصديقه فريدريك إنجلز قد آمن كل منهما بالديالكتيك ، ولكنهما قلبا أساساً الروحاني عند هيجل الى أساس مادي بحت ، ومن ثم أصبحت حركة الفكر ليست الا انعكاساً لحركة المادة منقولة الى دماغ الانسان ومتحولة فيه (٥) ، كذلك نجد إنجلز يقرر بأن ماهية الفكر والادراك هما نتاج الدماغ الانساني ، وليس الانسان نفسه الا نتاج الطبيعة وبالتالي نتاجات دماغ الانسان أيضاً تكون نتاجات للطبيعة (٦) .

اذن جرد ماركس وإنجلز الديالكتيك الهيجلي من مثاليته ، وأدخله في مفهوم مادي للطبيعة حيث تكون الطبيعة فيه هي محك اختبار

(٥) كارل ماركس : « رأس المال » الجزء الأول ص ١٩ موسكو ١٩٥٤ .

(٦) فريدريك إنجلز : ضد دوهوينج ص ١٥ .

الديالكتيك (٧) . وبذلك تكون المادة أساس كل شيء وجوهر كل فكر وأخلاق ، وإن الاقتصاد هو العامل الهام في كافة الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية . وعلى ذلك يكون نمو الحياة الإنسانية فردية واجتماعية وحضارية مقاساً بدرجة القوى المادية ، فضلاً على أن المادة والانتاج هما شرطاً تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام (٨) .

اذن الديالكتيك الماركسي يقول انجلز عنه : « هو علم القوانين العامة للحركة سواء في العالم الخارجي أم في الفكر البشري » (٩) ومن ثم فهو يمثل في المادية الجدلية ، والمادية التاريخية (١٠) .

## ١ - المادية الجدلية

وتقوم المادة الجدلية عند ماركس على قوانين ثلاثة هي :

١ - **قانون وحدة الإضداد وصراعه** : كل شيء طبيعي . وكل ظاهرة تستعمل على طرفي تضاد ، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان في سلام ، مما ينتج حتماً صراعاً بينهما دون أن يقضى على وحدة الشيء أو الظاهرة ، بل يقضى إلى تقلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث التحول . وعندما طبق هذا القانون على الواقع السياسي نجد أن المجتمع الرأسمالي يستعمل على البروليتاريا والبورجوازية ، وكل طبقة منهما تفترض وجود الطبقة الأخرى - على الرغم من تضادها - إذ أنهما يؤلفان وحدة النظام الرأسمالي .

٢ - **قانون الانتقال من التغير الكمي إلى التغير الكيفي** : ويوضح هذا القانون كيفية سير التطور بمعنى أن التغير الكمي يحدث من ناحية المقدار ، بينما التغير الكيفي يحدث من التحول في الكيف أو الصفات .

---

(٧) د. علي عبد المطلب محمد : الفكر السياسي الغربي : ص ٢٨٢ ، كذلك لبرام المؤلف وآخر : السياسة بين النظرية والتطبيق ص ٢٢٢ .

(٨) م. م. : ص ٢٨٢ ، م . م . : ص ٢٢٢ .

(٩) انجلز : لود فيج فيوريانغ ، ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ص ١٥ .

(١٠) د. علي عبد المطلب محمد ودكتور محمد علي محمد : السياسة بين النظرية والتطبيق ص ٢٢٦ - ٢٢٨ دكتور محمد علي أبو زينة : الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر « موقف الإسلام من الماركسية » ص ٩١ ، ص ٩٢ .

ويقرر ماركس انه عندما يتراكم التغيرات الكمية وتترايد فان التغير الكيفي لا يلبث أن يتم . ولذلك يقول ماركس في حالة اختفاء الملكية الرأسمالية وهي الكيفية أو الصفة الأساسية للنظام الرأسمالي فانه يحل محلها الملكية الاشتراكية ، فيعني هذا أن نظاما جديدا هو النظام الاشتراكي قد حل محل النظام الرأسمالي الممتطي . أما بالنسبة للتغير من الرأسمالية الى الاشتراكية فانه يحدث فجأة أى بالانقلاب الثوري المباغت ، بينما الانتقال من الاشتراكية الى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطيء .

٣ - قانون سلب السلب : وهذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور في العالم المادي ، فتاريخ المجتمع الانساني يتألف من حلقات نفي أو سلب النظم الجديدة للنظم القديمة . ومن ثم فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية ، كما قضى مجتمع الاقطاع على مجتمع الرقيق ، كما قضى المجتمع الرأسمالي على مجتمع الاقطاع ، ثم قضى المجتمع الاشتراكي على الرأسمالي .

مما سبق نرى أن كل نظام يشتمل في نفسه على مبادئ كامنة في ذاته تكون هي السبب في القضاء عليه ، فالمجتمع الرأسمالي يحوي في ذاته على عوامل انهياره . كما أن السلب لا يعني انه الجديد ينسخ القديم كله ، بل الواقع انه يستبقى من القديم أفضل ما فيه فيدمجه في الجديد ويرفعه الى أعلى : وعلى هذا فيكون التطور مشتملا على عدد لا حصر له من السلوب المتتابعة ، أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم الى ما لا نهاية ، بحيث يتخذ الجديد دائما صورة تقدمية تسمح بالزيادة المستمرة في معدل التطور الذي نجد ترجمة واقعية له في الارتقاء أو تقدم المجتمع .

## ٢ - المادية التاريخية :

يتطور المجتمع ويتقدم طبقا للتنظيم الاقتصادي ولأساليب الانتاج أو المادة بوجه عام . ويرى ماركس أن الانتاج المادي هو أساس تطور المجتمع ، وأن العمل هو أساس الحياة والوجود ، كما يرى أن الدراسة التاريخية للمجتمع كشفت له عن خمسة أشكال لأساليب الانتاج وهي : المجتمع الشيوعي البدائي ، ومجتمع الرقيق ، ومجتمع الاقطاع ، والمجتمع الرأسمالي ، والمجتمع الاشتراكي ، وهذا المجتمع الأخير سينتهي حتما الى المجتمع الشيوعي الذي تنعدم فيه الطبقات والفوارق والملكيات الخاصة .

ويقرر ماركس أن المادية التاريخية تؤكد نتيجة هامة وهي أن المجتمع الانساني الذي ابتدأ بالنظام الشيوعي لابد وأن ينتهي حتما الى النظام



الشيوعي ، وأن كل نظام جديد يحتفظ لنفسه طبقا لقانون سلب السلب  
ببعض خصائص النظام الذي سبقه .

بعد أن أوضحنا الأصول الفلسفية للماركسية من مادية جدلية  
وقوانينها ، ومن مادية تاريخية كشفت عن خمسة أشكال من المجتمعات  
تبعا للأشكال الخمسة المتعاقبة لأساليب الإنتاج ، يمكننا أن نجمل المذهب  
الماركسي في هذه النقاط :

١ - **نظرية فائض القيمة (١١) :** اتفق ماركس مع معظم الاقتصاديين  
الذين يقررون بأن « العمل » هو مصدر القيمة بمعنى أن القيمة التي تساويها  
أية سلعة من السلع تقدر بما بذل في صنعها من مجهود بشري . ولكن  
ماركس بنى على هذا الرأي نظريته المعروفة باسم « فائض القيمة » ، فقد  
قرر أنه بسبب التنافس بين العمال على لقمة العيش تنخفض أجورهم إلى  
حد أن العامل الأجير لا يتقاضى إلا حوالى نصف قيمة عمله الحقيقية . ومعنى  
هذا أن العامل ينتج بمجهوده اليومي سلعا تساوى ضعف الأجر الذي  
يتقاضاه ، وما تبقى من قيمة مجهوده فيأخذها صاحب رأس المال وهو  
ما يطلق عليه ماركس « فائض القيمة » .

ونتيجة التطور الصناعي الكبير ، أصبح العمال يتمتعون على أصحاح  
رؤوس الأموال حتى يمكنهم مواصلة العمل الذي يحصلون به على لقمة  
العيش اليومية ، فضلا أن الصناعة الحديثة قضت تماما على العمل  
الحرفي ، مما جعل العمال في حاجة دائمة إلى صاحب رأس المال مهما  
أفرط في استغلاله بالاستيلاء على أكبر قدر ممكن من ناتج مجهود العامل  
دون أن يؤدي هو نفسه مجهودا يذكر في إنتاج السلعة التي يتعلق بها  
العمل .

ومن هنا يقرر ماركس أن هذا الاستغلال من قبل الرأسماليين للعمال  
هو أساس المشكلة الاجتماعية التي نجمت في الواقع عن انقسام المجتمع  
إلى فريقين : فريق يملك يستغل فريقا آخر لا يملك . ومن ثم يرى ماركس  
أن القضاء على هذه المشكلة يمكن في التخلص من نظام الملكية الخاصة في  
أدوات الإنتاج ، وليست المطالبة بتغيير النظام الرأسمالي قضية خيالية  
أو دعوة للطيبين من الناس بالعمل على تغييره سلميا بل سيتها هذا النظام  
حتما لأنه يحمل في طياته كل عوامل انهياره مثلما انهارت النظم السابقة  
عليه .

(١١) ليونيف : الانتفاضة السياسية ، ص ٢٠ - ٢٦ .

## ٢ - التناقض الداخل في النظام الرأسمالي (١٢) : وهو ما يعرف

بالتراكم والأزمات ، حيث يطلق ماركس على عوامل انهيار النظام الرأسمالي من داخله تناقضات النظام الرأسمالي « وتقوم هذه التناقضات على أساسين أولهما أن الهدف الأول من الانتاج الرأسمالي هو الربح اعتمادا على قوانين السوق في العرض والطلب » وذلك يؤدي الى حدوث أزمات متوالية تقضي على النظام كله ، أما الثاني فيتمثل في « المنافسة الحرة » التي تؤدي الى تركيز رأس المال بصورة متزايدة في أيدي حفنة قليلة من الأفراد يمثلون أصحاب رؤس الأموال بينما يتحول باقي المجتمع كله عمال « بروليتاريا » .

ولما كان الربح هو هدف الرأسمالي ، فإنه يحاول تخفيض أجور العمال الى أقل قدر ممكن ليرتفع فائض القيمة الذي يستولي عليه ، بينما يؤدي انخفاض أجور العمال الى انخفاض قدراتهم الشرائية ، وبالتالي الى انخفاض القدرة الشرائية في المجتمع كله لأنهم يمثلون الأغلبية الساحقة فيه ، مما يؤدي الى تكسب البضائع بالمخازن لعدم شرائها ، فيضطر أصحاب المصانع الى الحد من الانتاج أو إيقافه كله ، وبذلك تتوقف المصانع وتعمر الآلات ويجم الكساد ، وتحدث أزمة اقتصادية ، حتى اذا استنفذ المخزون من السلع وقل المعروض منها في الأسواق تبدا عجلة الانتاج من جديد ويظل الانتاج يتزايد الى أن تحدث أزمة أخرى وهكذا . أي أن النظام الرأسمالي لا يمكن استمراره الا على حساب تدمير جزء من قوته الانتاجية بصفة دورية . ومن الطبيعي يزداد سوء حال العمال بسبب استغناء أصحاب الأعمال عن خدماتهم أثناء الأزمات المؤورية ، وآخر من يستفيد في فترات الازدهار .

أما من ناحية المنافسة الحرة في السوق ، نجدها تعمل باستمرار على استبعاد السلع الرديئة واستبقاء السلع الجيدة التي تنتجها المصانع الحديثة المتطورة . وبذلك ينضم أصحاب المصانع المتخلفة الى طبقة الأجراء أي البروليتاريا بعد أن فقدوا أموالهم ، مما يترتب عليه تفضيخ البروليتاريا ، وازدياد تركيز رأس المال في مصانع قليلة يمتلكها عدد قليل من الرأسماليين الى أن يحدث الانفجار الذي يقضي على النظام الرأسمالي .

## ٣ - التفسير المادي للتاريخ : وقد أوضحنا من قبل الى أن نظرية

المادية التاريخية في نشأة الدولة التي تؤكد أن العوامل المادية وبخاصة الاقتصادية ، هي أهم ما يؤثر في نشأة المجتمعات البشرية وتاريخ تطورها .

وعلى هذا الأساس يقرر ماركس أن النظام الانتاجى السائد فى أى وقت بذاته مثل النظام الزراعى أو الصناعى الخ هو الذى يحدد صورة المجتمع والمؤسسات والنظم القائمة فيه ، ربما فى ذلك النظام السياسى والقوانين المعمول بها والدين الذى يعتنقه الناس والفلسفات السائدة (١٢) .

وفى كل مجتمع يسود فيه نظام الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ، تجد فيه طبقتين طبقة تملك هذه الأدوات ، وطبقة أخرى تعتمد عليها الطبقة الأولى فى تحويل مجهودها - عملها - الى طاقة نتيجة استخدام هذه الأدوات ، ومن ثم نرى سيطرة الطبقة الأولى على الثانية ، وتعتمد استغلالها فى أقصى صورة ممكنة ، ولكى تضمن عدم ثورة الطبقة العاملة عليها ، فانها تستخدم أجهزة الدولة فى قمعها وازهاها ، بحيث تضع من القوانين والقواعد والنظم ما ينتج لها التحكم فيها بالقوة المادية ، كما تعمل على ترويج الأفكار والمعتقدات التى تسهل عليها عملية الاستغلال .

ويقرر ماركس أن هذه التناقضات ليست وفقا على النظام الرأسمالى وحده فكل النظم السابقة التى تسود فيها الملكية الخاصة لأدوات الانتاج تعرضت لتناقضات من هذا النوع أدت الى انهيارها وقد فسر ماركس أسباب هذه الظاهرة المتكررة على أساس نظرة معينة الى التاريخ تعرف كما اسلفنا باسم : « التفسير المادى للتاريخ » فى ظل الاقطاع مثلا كان الأسلوب الانتاجى السائد هو الزراعة ، ومن ثم فإن أداة الانتاج الرئيسية كانت الأرض ، وبالتالي كان ملاك الأرض هم الطبقة المسيطرة التى تستغل الفلاحين ، ويدها أجهزة الحكم تستخدمها فى فرض سيطرتها ، كذلك عند تغير أسلوب الانتاج وصار الأسلوب السائد هو الصناعة الكبيرة فى ظل النظام الرأسمالى صار أصحاب رأس المال أى الطبقة البورجوازية هم المالكين للمصانع والآلات وبالتالي هم الطبقة المسيطرة فى المجتمع الرأسمالى وتستخدم هذه الطبقة الرأسمالية أو البورجوازية أجهزة الدولة بعد أن انتزعتها من يد طبقة ملاك الأرض فى تحقيق أهدافها الاستغلالية ضد العمل الصناعيين أى البروليتاريا .

٤٠ - صراع الطبقات :- تنطوى كل المجتمعات البشرية على طبقتين أحدهما مستغلة تملك وسائل الانتاج وتسيطر على الدولة بحكم قوتها الاقتصادية ، والأخرى لا تملك سوى مجهودها تبذل مقابل القوت . ومن ثم كانت الطبقتان فى حالة صراع دائم لتعارض مصالحهما ، وهذا الصراع

هو القوة المحركة للتاريخ كما يقول ماركس « فتاريخ كل المجتمعات التي وجدت هو تاريخ الصراعات الطبقة » (١٤) .

ومن خلال الصراع القائم بين الطبقة البورجوازية مالكة رأس المال وطبقة البروليتاريا يتبلور الوعي الطبقي العمالي في ظل النظام الرأسمالي بمرور الوقت ويعرفون أن مقاومة الرأسماليين تتطلب تكتل العمال في صورة نقابات واتحادات عمالية على نطاق قومي أولا ثم على نطاق عالمي ثانيا ، ومتى تحقق اتحاد الطبقة العمالية العالمية أصبح انتصارها مضمونا ضد الرأسمالية ، ولهذا دعا ماركس الى انشاء « الاتحاد الدولي للعمال » .

ويتميز الصراع الحالي بين البروليتاريا والبورجوازية بأنه أول صراع يدور مباشرة بين الأغلبية الساحقة من العمال المعدمين الواعية بذاتها وبمصالحها في المجتمع وأقلية ضئيلة فيه ، عكس الصراعات الطبقة السابقة فكانت تلور بين أقلية تملك أدوات إنتاج حديثة تساندها الأكتريية المغلوبة على أمرها من العمال ، وأقلية تملك أدوات إنتاج بالية وقديمة لا تستطيع مقاومة تنافس الصناعة الجديدة ، فتنصر عليها الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج الحديثة وبعدها تنكر للأغلبية الفاملة وتعمد الى استغلالها بدورها .

وعندما تنتصر البروليتاريا - التي تمثل أغلبية المجتمع - على الأقلية مالكة أدوات الإنتاج ، فانها ستلقى نظام الملكية الخاصة في وسائل الإنتاج وأدواته نهائيا وبذلك ينتهى معها نظام الطبقات ، ليهلأ مرحلة أخرى في التاريخ البشري يسوده التعاون بدلا من الصراع الطبقي .

٥ - **حتمية الثورة** : ويقرر ماركس أن المجتمع الاشتراكي لا يتحقق الا بالثورة الاجتماعية التي تقوم بها البروليتاريا ضد البورجوازية ، كما تعمل على تدمير الأوضاع القديمة وتقيم على أنقاضها أوضاعا جديدة تماما تختفي فيها الملكية الخاصة في أدوات الإنتاج . ومن هنا يطالب ماركس بحتمية الثورة للتغيير الاجتماعي دون انتظار حتي تقع بل يجب على البروليتاريا أصحاب المصلحة أن يستعدوا للثورة ويعملوا على التجهيل بها ، وانتهاز الفرص المواتية للقيام بها ، لأن الثورة هي قمة الصراع الطبقي .

٦ - **دكتاتورية البروليتاريا** : ولكي تامن البروليتاريا عند نجاحها

(١٤) كارل ماركس وفردريك إنجلز : البيان الشيوعي .

فى الثورة من الثورة المضادة ، فعلى البروليتاريا واجب الاحتفاظ  
بالسلطة فى يدها بعد تدمير أجهزة الدولة البورجوازية ، وابدالها بأجهزة  
أخرى تتلاءم مع أهداف الدولة الاشتراكية الجديدة التى تدخل التغييرات  
الجذرية فى مختلف الحياة بالقوة والارهاب والقمع حتى تستأصل  
الأساليب القديمة فى المجتمع ، الى جانب عملها فى تنظيم الإنتاج والتوزيع  
على أساس اجتماعى . ولهذا من حق البروليتاريا فرض دكتاتوريتها على  
أعداد النظام بمختلف الوسائل التى تؤمنها ، ويقر ماركس هنا مشروعية  
دكتاتورية البروليتاريا لأنها تمثل الأغلبية العظمى من المجتمع ضد الأقلية  
ومن هنا تكون هذه الدكتاتورية فى الواقع الا التعبير الصحيح عن  
الديمقراطية الشعبية لأنها تمثل حكم الأغلبية الكادحة ، واستمرار  
ديكتاتورية البروليتاريا مرهون بالقضاء التام على النظام القديم وإقامة  
النظام الجديد ، ومن ثم فهى مرحلة مؤقتة لا تلبث أن تزول بقيام  
المجتمع اللاتبقى .

٧ - زوال الدولة : سبق لنا أن بينا أن المادية التاريخية تنطوى على  
مفهوم محدد فيما يتصل بنشأة الدولة باعتبارها أداة تستخدمها الطبقة  
المسيطرة اقتصاديا لتحقيق أغراضها والمحافظة على مركزها ، فالدولة  
بطبيعتها أداة سيطرة قائمة على القمع والارهاب ، وما دام يوجد طبقات  
فى المجتمع ، فلا بد للطبقة التى تملك أدوات الإنتاج أن تستولى على  
أجهزتها ، ولا يمكن تغيير ذلك الا بإزول الطبقات وقيام المجتمع اللاتبقى  
الذى لا تعود فيه حاجة الى الدولة وأجهزتها ، وعندها تتحقق المرحلة  
الثانية وهى المجتمع الشيوعى .

### ثانيا : تطور الفكر الماركسى

ولكن هل وقفت الماركسية التى تعرف بالاشتراكية العلمية الى هذا  
الحد ؟ هذا ما سنعرفه من التعديلات التى أدخلها لينين عليها والتى اقترنت  
باسمها أيضا فعرفت باسم الماركسية اللينينية كرد فصل لتحول معظم  
أحزاب دول أوروبا تدريجياً عن المبادئ الماركسية ، ولا سيما فى دول  
غرب أوروبا العريقة فى تقاليدھا الدستورية والنيابية . لهذا سنتناول  
فى هذا الجزء : الماركسية اللينينية ثم المذاهب الاشتراكية الأخرى التى  
انصلخت من الفكر الماركسى .

## (١) الماركسية اللينينية :

ظل الحزب الديمقراطي الاجتماعي الروسي مرتبطاً بالأفكار الماركسية الثورية حتى يمكنه القضاء تماماً على النظام الاستبدادي القيصري ، لكي ينطلق لتحقيق المكاسب السياسية والاقتصادية والاجتماعية من خلال التطبيق الماركسي الثوري دون تعديل أو تبديل أو إعادة نظر في الأفكار الماركسية كما فعلت الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية في كثير من دول أوروبا الغربية .

ومنذ مطلع القرن الحالي ، ظهر فريق من الحزب الديمقراطي الاجتماعي الروسي يزعمه فلاديمير لينين (١٥) ، يفسر المذهب الماركسي في ضوء الظروف السائدة والمتغيرات الموجودة في أوروبا وبخاصة في روسيا ، على أساس أنه يجب ألا تعتبر نظرية ماركس شيئاً مقدساً ومكتلاً لا يمس ، بل على العكس تماماً هو الصحيح بأنها « وضعت فقط حجر الأساس في العلم الذي يجب على الاشتراكيين تنميته في جميع الاتجاهات إذا أردوا ألا يفقدوا صلتهم بتطور الحياة » (١٦) .

ومن ثم خرج لينين وأنصاره من الحزب الديمقراطي الاجتماعي الروسي وقاموا بإنشاء الحزب الشيوعي الروسي - البلاشفة - والذي عرف في تاريخ الفكر الاشتراكي باسم « الماركسية اللينينية » وهي التي تشمل المرحلة الثانية من الاشتراكية العلمية .

ولقد أسهم لينين في الاشتراكية العلمية بنقطتين أساسيتين هما :

١ - الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية .

٢ - نظرية الحزب الواحد .

وقد عمل لينين على وضع أفكاره كلها الأخرى على هاتين النقطتين التي قام بتطبيقها - بعد استيلاء البلاشفة على الحكم - في روسيا .

٢ - الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية :

لقد جاءت كل التطورات التالية التي وقعت خلال النصف الثاني من

(١٥) *cuviner and others : Fundamentals of Marxism Leninism.*

(١٦) ف - لينين : الحركة الثورية المالية للطبقة العاملة ص ١٤ ( طبعة موسكو عام ٦٧ ) .

القرن الماضي ومطلع هذا القرن غير مؤيدة لتنبؤات هاركس ، فلم تزداد حالة العمال سوءاً ، بل تحسنت نتيجة حصولهم على بعض حقوقهم الانتخابية بازدياد أجورهم وتحسين شروط العمل ، وتركيز جهودهم في النقابات والائتلاف السياسية التي تمثل مصالحهم داخل النظام القائم . كذلك لم يتعرض النظام الرأسمالي نفسه للقلقل المتزايدة نتيجة الأزمات الدورية ، ولكنه يخرج منها قويا ولا سيما عندما أوجدت دول أوروبا الرأسمالية أسواقا جديدة في المستعمرات التي تم فتحها .

فضلا على أن ملكية رأس المال زادت نتيجة زيادة الأجور مما ساعد أعدادا كبيرة من الأفراد على ادخار جزء من دخلهم واستثماره في المشروعات الاقتصادية الكبيرة وبذلك توزعت ملكية رأس المال على قاعدة أوسع كثيرا بعد أن كانت في أيدي قليلة ، ومضافا إلى ذلك أن الروح القومية كانت أقوى بكثير عند قيام الحرب العالمية الأولى من فكرة العالمية التي دعت إلى تكتل العمال في نطاقها كشرط من شروط نجاح الثورة الصناعية ، والتي قامت عليها الاشتراكية العلمية .

لهذه الأسباب مجتمعة جاء تحليل لينين الجديد للفكر الماركسي الذي لم يتحقق نبؤاته ليعطى تفسيراً جديداً ظهر في كتابه : الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية (١٧) .

وقد ذهب لينين إلى أن النظام الرأسمالي يمر بمراحل مختلفة آخرها هي مرحلة الإمبريالية ، إذ مع زيادة تركيز السيطرة على رأس المال يصل الاقتصاد الرأسمالي إلى مرحلة « الرأسمالية الاحتكارية » ، وعندئذ تنتقل المشروعات الاحتكارية الكبرى إلى أيدي المصارف والمؤسسات الاستثمارية الأخرى ، حتى يصل الاقتصاد الرأسمالي إلى مرحلة أخرى تعتبر المهمة الأساسية فيها هي البحث عن أوجه لاستثمار رأس المال المتراكم خارج السوق القومي ، أي تصدير رأس المال إلى الخارج ، وتبعاً لذلك تتألف احتكارات رأسمالية دولية تسعى إلى السيطرة على أسواق جديدة في البلاد المتخلفة اقتصادياً ، من خلال اعتمادها على حكوماتها في حماية استثماراتها بالقوة العسكرية - ثم تأتي آخر مراحل النظام الرأسمالي عندما يتم تقسيم الدنيا كلها بين القوى الرأسمالية الكبرى في العالم ولا يعود هناك أي مجال آخر للتوسع .

كما أن الدول المتخلفة تتعلم من خلال صراعها مع الدول الإمبريالية

(١٧) ف - لينين : الاستثمار أعلى مراحل الرأسمالية ص ترجمة د - راشد البراوي .

كل أساليب التمرد على مستغلبها ، ويتكون لديها شيئا فشيئا « الوعي » بوضعها وما تتعرض له من استغلال ، مثلما تعلمت الطبقة العاملة الصناعية في الدول الامبريالية من قبل التكتل حيث انتشر بينها الوعي الطبقي من خلال صراعها مع أصحاب رؤوس الأموال الذين يمثلون البورجوازيات المحلية .

وهكذا فإن النظام الرأسمالي بعد أن بلغ آخر مراحلها بالامبريالية لا يلبث أن يسقط صريحا تحت تناقضاته الداخلية بفعل الحروب الناشئة عن المنافسة بين الدول الكبرى ويقظة الشعوب النامية .

هذه الاضافة لمفهوم الامبريالية تعتبر اسهاما جديدا جاء به لينين في الاشتراكية العلمية .

## ٢ - نظرية الحزب الواحد :

يعتبر لينين - كما يرى البعض - أنه رائد الشمولية حيث قدم مفهوم الحزب الواحد في السياسة في القرن العشرين ، بعد أن رأى الماركسية في الربع الأخير من القرن الماضي ومطلع القرن الحالي قد تحولت الى عقيدة حزبية سياسية تعمل داخل النظم البرلمانية القديمة بدلا من الثورة على هذه النظم وقلدها مما أثبت عجز رؤية ماركس الذي قال بأن وعي جماهير العمال يزداد يوما بعد يوم وستقوم بالثورة دون حاجة الى مساعدة من أي نوع . ومن ثم قرر لينين أن الطبقة العاملة إذا تركت وحدها دون تأثير مركز ، فلا يمكن أن تنمو لديها وعي طبقي عمالي ، فكل ما تستطيع أن تفعله هذه الطبقة بنفسها هو تكوين وعي نقابي فقط .

لذا عمل لينين على تكوين الحزب الشيوعي من طليعة بروليتارية تضم عددا من الثوريين المسلحين « بالنظرية الاشتراكية العلمية » لتوجيه ما لدى الجماهير من تلقائية نحو ما فيه مصلحتها الحقيقية بهدم النظام الرأسمالي واقامة ديكتاتورية البروليتاريا كمرحلة أولى لتحقيق المجتمع الاشتراكي . بهذا المفهوم تصبح طليعة الحزب الشيوعي هي وحدها التي ينمو لديها الوعي الطبقي مكتملا بينما جماهير العمال فان لديها التلقائية التي في حاجة الى الحزب الشيوعي الذي يفتح عينها على حركة التاريخ ويقودها حتى تحقق مصيرها نتيجة هذا التوجيه الثوري من الحزب الشيوعي .

لهذا كان الحزب الشيوعي عند لينين وحدة ايديولوجية ، كل مهمته هي التوعية والقيادة ، وبذلك أصبح الحزب الشيوعي عند لينين لا يضم



كل الطبقة العاملة التي تمثل وحدة اقتصادية تضم قطاعا ضخما يمثل الأغلبية من السكان ، وانما اقتصر الحزب الشيوعي على طليعة البروليتاريا التي توجه هذه الطبقة لصالحها .

ومن ثم جاء تعريف الحزب الشيوعي الذي أصدرته الدولية الشيوعية التي تألفت من الأحزاب والمنظمات الشيوعية بعد انفصالها عن الدولية الثانية كالآتي : « يعتبر الحزب الشيوعي جزءا من الطبقة العاملة ، وهو أكثر اجزاء هذه الطبقة تقدما ووعيا طبقيا ومن ثم فهو أكثرها ثورية ، وليس للحزب مصالح سوى مصالح الطبقة ككل وبالتالي فالحزب هو الاداة السياسية التنظيمية التي يستخدمها أكثر قطاعات الطبقة العاملة تقدما للتوجيه الجماهير البروليتاريا وشبه البروليتاريا في الطريق الصحيح » (١٨) مما جعل ستالين يقرر أن ديكتاتورية البروليتاريا هي في الواقع ديكتاتورية الحزب باعتباره القوة الموجهة الرئيسية للبروليتاريا (١٩) .

وكان لينين يفضل التنظيم المركزي الطابع واطلق على أسلوبه مبدأ « المركزية الديمقراطية » (٢٠) . وكانت تعني أن كل جهاز من أجهزة الحزب يلتزم التزاما دقيقا بالقرارات التي تتخذها أية هيئة ذات مركز أعلى في سلسلة القيادة .

فصارى القول ان اسهام لينين في تطور الفكر الماركسي يقوم على نظريته في الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية ، وايضا على نظريته الشمولية في الحكم التي أطلق عليها « مركزية الديمقراطية » في ظل نظام الحزب الشيوعي صنفوة البروليتاريا التي تكون بالتالي ديكتاتورية الحزب الشيوعي باعتبار القوة الموجهة الرئيسية للطبقة العاملة لكي تعرف ان مصلحتها في هدم النظام الرأسمالي واقامة المجتمع الاشتراكي .

## ( ب ) المذاهب الاشتراكية الأخرى :

نتيجة تطور الليبرالية التي عرفت بالديمقراطية الغربية في بعض دول غرب أوروبا تاصلت فيها التقاليد الديمقراطية حيث اكتسبت

(١٨) انظر سبازين : تطور الفكر السياسي : الكتاب الخامس من ١١١٢ .

(١٩) ٢ : من : ١١١٤ .

(٢٠) ٢ : من : ١١١٦ .

الديمقراطية تبعا لهذا التطور في انه يمكن حل المشكلة الاجتماعية بدون عنف وديكتاتورية الطبقة العاملة .

ولهذا ظهرت مدارس تدعو الى تحقيق الاشتراكية الأساسية عن طريق استخدام الأساليب الديمقراطية البرلمانية تمثلت في مدرستين هما :

١ - الديمقراطية الاجتماعية التي انبثقت أصلا من المفاهيم الماركسية .

٢ - الديمقراطية التدريجية التي لم تقم على أساس ماركسي

كما ظهر تطور آخر تمثل في السندكالية التي تهدف الى حل المشكلة الاجتماعية بأساس مختلف وبأساليب مختلفة عن المدرستين اللتين ذكرناهما آنفا وسنعرض لهذه المذاهب الثلاثة على حدة بشيء من التفصيل فيما بعد .

سبق لنا ان أوضحنا ان الجماعية **Collectivism** هي تعبير عن المذاهب التي ترى الغاء الملكية الخاصة في وسائل الانتاج الرئيسية ونقل هذه الملكية الى الدولة ، وتعرف أحيانا هذه الاتجاهات الجماعية بمصطلح اشتراكية الدولة **State Socialism** ، ومن ثم نرى نقادة الغاء الملكية الخاصة ينقسمون الى عدة مدارس ، ولكن يجمعهم الاعتراض على نقل الملكية الى الدولة ، لأن ذلك لا يعنى سوى تغيير الرأسماليين الأفراد برأسمالي واحد محكر هو الدولة ، مما يضع جميع أفراد الدولة كمستهلكين ومنتجين تحت سيطرة قلة من البروقراطيين الذين يتمتعون بسلطات واسعة في جميع النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، ولهذا ينادون بنقل ملكية أدوات الانتاج الى النقابات والاتحادات العمالية ، وتعرف مدرستهم باسم « السندكالية **Syndicalism** » ، أما المدرسة الثانية فتعرف باسم « اشتراكية الطوائف المهنية **Guild Socialism** » ويفضل انصارها نقل الملكية لوسائل الانتاج والتوزيع الى « اتحادات المنتجين **Producers Associations** »

أما أنصار الجماعية التي تنادى بنقل ملكية وسائل الانتاج الى الدولة فقد انقسموا الى مدرستين أولاهما تنسم بالاتجاه الثوري **Revolutionary** وتدعو الى تحويل الملكية الخاصة الى ملكية عامة عن طريق حتمية الثورة وتمثلها الاشتراكية العلمية التي أتى بها كارل ماركس ثم التعديلات التي أدخلت عليها عن طريق لينين فعرفت باسم اللينينية وقد سبق لنا عرض هما أنفسا - أما المدرسة الثانية فهي التي عرفت بالاتجاه « التدريجي -

Gradualist عن طريق الأسلوب الإصلاحى Reformism التى عرفت كذلك « الاشتراكية الديمقراطية Democratic Socialism ويرى دعائها امكان تحقيق التحول من الملكية الخاصة الى الملكية العامة عن طريق اصلاح النظام القائم شيئا فشيئا من خلال استخدام القوة السياسية للجمهير العاملة فى اطار المؤسسات الديمقراطية البرلمانية المتعددة الأحزاب وأهم مدارس هذه الاتجاه هى « الفابية Fabianism » والأحزاب الديمقراطية الاجتماعية بعد أن نبذت أسسها الماركسي حيث انها انبثقت أصلا من المفاهيم الماركسية وسنعرض لها تفصيلا الآن .

## ١ - الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية

بعد ما تبين لدعاة الاشتراكية العلمية فى النصف الثانى من القرن الماضى بعد أن فشلوا تماما فى تحويل ثورات ١٨٤٨ المتدله فى عدد من دول غرب أوروبا الى ثورات اجتماعية - استحالة تحقيق التغيير بالثورة كما تصوروا من قبل ، فإن الأمر يتطلب اعدادا مسبقا لاثارة الوعى الطبقي عند العمال وتكتيلهم على الصعيد القومى والدولى وكان العمال الألمان أكثر استجابة لنداء ماركس فى عام ١٨٦٤ الذى دعا العمال الى تنظيم أنفسهم للعمل على تولى السلطة السياسية باستخدام قوتهم الانتخابية تمهيدا للقيام بالثورة الاجتماعية المتوقعة ، لهذا قام العمال الألمان بتأليف « الحزب الديمقراطى الاجتماعى الألمانى » عام ١٨٦٩ وبذلك يعتبر أول حزب سياسى يمثل الطبقة العاملة فى ألمانيا . وقام هذا الحزب أساسا على مبادئ الفكر الماركسي ومن ثم فيمكن أن نلخص الى أن الأساس الذى قام عليه تصور الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية فى معظم دول غرب أوروبا التى يسود فيها النظام البرلمانى المتعدد الأحزاب ، فيصبح بذلك امكان قيام حزب اشتراكى ماركسي مشروع فيها هو أساس قائم على التفسير للتعاليم الماركسية فيما يتصل بتحقيق الاشتراكية عن طريق ما يلى :

١ - بناء حزب سياسى كبير تسانده معظم القوة الجماهيرية ، يعمل على الحصول على أغلبية برلمانية يمكنه التصويت بها فى البرلمان على وضع دستور جديد على أساس اشتراكى .

٢ - وعنده مقاومة الهيئة التنفيذية والقوى الأخرى الرأسمالية لما تقرره الأغلبية الاشتراكية فى البرلمان ، يوجه لهذه القوى إنذارا باستخدام الاضراب العام أو اعلان الثورة ، وبذلك يتم استسلام الطبقات

الحاكمة لمطالب الاشتراكيين عن طريق الثورة بدون عنف أو بإقبال من العنف وتدخل الإطار المستورى (٢١) .

هكذا صار المفهوم الماركسي وتفسيره في إيجاد صيغة جديدة يتم بها تحويل المجتمع الرأسمالي الى مجتمع اشتراكي عن طريق تحقيق الثورة بدون عنف كما استلغنا ولكن لم يدم استمرار هذا المفهوم الماركسي على الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية وانما ظهرت حركة جديدة عرفت باسم « حركة المراجعة » .

### حركة المراجعة : Revisionism

قامت من نفس الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني تنادى بإعادة النظر في المفاهيم الماركسية الموضوعة من نصف قرن في ظروف تختلف تماما عن الظروف القائمة في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ومن وجب العمل على إعادة النظر فيها ومراجعتها حتى تكون أقرب الى مواقع الحركات الاشتراكية الموجودة والتطورات التي حدثت في النظام الرأسمالي .

### وقد انكر المراجعون وعلى رأسهم ادوار برنشتاين المفاهيم الأساسية في الاشتراكية العلمية وهي :

١ - رفض مفهوم الثورة أساسا ، لاقتناع المراجعين بأن النظام النيابي يحقق الاشتراكية بإتخاذ الإصلاحات الاجتماعية باستخدام الأغلبية الاشتراكية البرلمانية دون حاجة الى الثورة المفاجئة لقلب النظام الرأسمالي .

٢ - نبذ المراجعون فكرة الصراع الطبقي باعتباره الأداة الرئيسية في التغيير الاجتماعي ، كما عارض المراجعون النداءات الطبقة البحتة التي يتمسك بها أنصار المذهب الماركسي الأصلي مثل كارل كاوتسكي . ولكن اتجاه المراجعين يتمثل في مفهوم التضامن الاجتماعي . . . ومن ثم أصبح الاتجاه السائد في حركة المراجعين هو التفكير على أساس مصلحة المجتمع وليس على أساس مصلحة طبقية معينة هي البروليتاريا .

٣ - كما رفض المراجعون القول بأن العوامل الاقتصادية هي التي تلعب الدور الرئيسي في تحديد صور المجتمعات والأفكار والأوضاع

(٢١) هـ . كول : تلويح الفكر الاشتراكي : ترجمة الدكتور عبد الكريم احمد  
لج ٣ ص ٢٤٦ .

الاجتماعية السائدة ، كما رفضوا مفهوم ديكتاتورية البروليتارية كمرحلة أساسية فيتم في ظلها التحول الاشتراكي . ولهذا أعلن المراجعون تمسكهم بالديمقراطية البرلمانية باعتبارها الأساس الوحيد الممكن لتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة .

٤ - هاجم المراجعون دعوة الماركسية إلى تبدال القومية على أساس ان العمال لا وطن لهم ، فقد أصبح هذا القول غير صحيح تماما لأن العمال يستخدمون مبدأ حق الانتخاب في المشاركة الايجابية في حكم مجتمعاتهم وبذلك تحولوا الى مواطنين يهمهم أمر وطنهم ، وعليهم الوقوف الى جانب حكوماتهم القائمة مدافعين عن الوطن وعاملين على تحقيق مصالحه .

وبالرغم من ادانة الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني لحركة المراجعين واعلانه في مؤتمره عام ١٨٩٩ بتمسكه بالمبادئ الماركسية ، الا ان الحزب سار بعد ذلك في الاتجاه الكئي رسمته هذه الأفكار بصورة متزايدة ، وسار على منواله بعد ذلك معظم الاحزاب الديمقراطية الاجتماعية في أوروبا الى ان قامت الحرب العالمية الأولى وتحولت هذه الاحزاب عن التمسك الشديد بادعائها بانها تقوم على أساس الفكر الماركسي (٢٢) .

## ٢ - الاشتراكية التدريجية الفابية

تقدم ظهرت مدرسة « الاشتراكية التدريجية Gradualist Socialism » نتيجة دعوة الجمعية الفابية ابتداء من عام ١٨٨٠ م (٢٣) ويتلخص المبدأ الرئيسي في الاشتراكية الفابية في أنه يمكن تحقيق الاشتراكية تدريجيا بالوسائل الديمقراطية البرلمانية - وهذه الاشتراكية الفابية لم تقم أساسا من فكر ماركسي بحث وانما استمدت مفاهيمها من كتابات جون سياتواتر هيل وبعض الراديكاليين الانجليز من الليبراليين .

والاشتراكية الفابية ليست حركة ثورية تهدف الى قلب النظام القائم في التطور المنطقي والضروري لهذا النظام نتيجة لاتجاهات موجودة فيه أصلا - فهي عملية تطورية تدريجية ولا بد أن تتم

(٢٢) م ٠ ص : ج ٢ ص ٢٤٩ .

E. R. Pease. History of the Fabian Society. (٢٣)  
and after p 8. 2nd ed. London, 1925.

كذلك انظر مقالات في الاشتراكية الفابية تأليف ليرنارد شو : ترجمة محمد عبد الله الشفيق ( مجموعة اخترا لك ) .

تحت الضغط الديمقراطي الناجم عن حصول أعداد أكثر فأكثر من الناس حق الانتخاب ، والادراك المتزايد من جانبهم لقدرتهم على توجيه شئون المجتمع بأنفسهم ، وتوزيع الناتج الاجتماعى بقدر أكبر من العدالة دون حاجة الى طبقة افراسماليين وملاك الاراضى من المحتكرين لوسائل الانتاج الذين يسيطرون على المجتمع اقتصاديا وسياسيا وابتزاز ارباح هى أصلا على حق الانتخاب ، والادراك المتزايد من جانبهم لقدرتهم على توجيه شئون الفاييون فى تفسيرهم لهذا الاستغلال من جانب الطبقات المالكة على نظرية الايجار فقط دون التفسير الماركسى الذى يقوم على « فائض القيمة » .

ونظرية الايجار مؤداها أن قيمة الاراضى الزراعية وارضى البناء مثلا ترتفع مع زيادة العمران والنمو الاقتصادى فى المجتمع دون أن يندل أصحابها أى مجهود من جانبهم فى تحسينها ، أو ينفقون عليها أى مال أو يترضون لأية مخاطرة وبالتالي فإن كل زيادة من هذا النوع فى قيمة الأرض هى فى الواقع نتيجة حاجة المجتمع اليها . بل ان الأرض لا يستخدمها صاحبها فى حاجاته الشخصية ليست لها فى الحقيقة أية قيمة بدون هذه الحاجة الاجتماعية ، أى أن المجتمع هو فى الوقائع خالق القيمة . ولكن برغم ذلك فإنه يدفع ايجارا متزايدا لاستخدامها وينطوى ذلك على ظلم اجتماعى يجب العمل على ازالته بنقل ملكية الأرض الى المجتمع ككل بحيث لا يدفع فيما تنتجه هذه الأرض سوى قيمة العمل المبذول فى الانتاج فعلا والمواد المستخدمة فيه . وينطبق نفس الشيء على رأس المال ، فوجود قدر كبير منه لدى أى شخص يزيد عن حاجاته الفعلية لا قيمة له فى ذاته ، الا اذا استخدم فيما يسد حاجة من حاجات المجتمع فالمجتمع هو الذى يخلق قيمة رأس المال ، وكلنا الحاجة إليه ارتفع سعر الفائدة أى أرباح صاحب رأس المال دون أن يندل أى جهد من جانبه ، ومن ثم فإن رأس المال أيضا يجب أن ينتقل الى الملكية العامة .

كما نرى ان الاشتراكية الفابية ترفض مبدأ صراع الطبقات الموجودة فى الاشتراكية العلمية ، لأن الفاييون يرون أن الكفاح من أجل تحقيق الاشتراكية لا يعنى ضرورة اثاره الطبقة العاملة ضد الطبقة البورجوازية فى صراع حيث ينتهى بالقضاء على احدهما مع ان الواضح أن كثير من ابناء الطبقة البورجوازية يقفون الى جانب الطبقة العاملة بل النظرية الاشتراكية نفسها هى نتاج المفكرين من ابناء الطبقة الوسطى .

ومن ثم نجد من الطبيعي ان ينحى الفاييون الى أن النواة ليست بطبيعتها أداة طبقية ، فالدولة عندهم ضرورية فى المجتمع الاشتراكى ، كما :

هى فى المجتمع الرأسمالى ، فهى أداة محايدة فهى تعكس نوع الحكم سواء كان ناجما عن القوة السياسية التى تمثلها أكثر الطبقات عددا من النظام الديمقراطى أو ناجما عن القوة الاقتصادية المالكة لوسائل الانتاج . أما اذا كانت المسيطرة فى المجتمع بمحصلة الاوادات المختلفة فيه أمكن توجيه هذه الأجهزة لخدمة المجتمع ككل وتحقيق العدالة الاجتماعية للجميع .

وكان نتاج هذه الاشتراكية الغاية ظهور حزب العمال البريطانى وتولى الحكم فى أوائل القرن الماضى فى العشرينات .

### ٣ - السندكالية

يعنى المذهب السندكالى مجموعة من المبادئ التى تهدف الى حل المشكلة الاجتماعية على أساس مختلف وبأساليب مختلفة عما تدعو اليه المدارس الاشتراكية التى تعرضنا لها الآن .

لقد ظهرت السندكالية من حركة كانت قائمة فعلا بين العمال الفرنسيين وكانوا منظمين فى تكتلات محلية فى كل منطقة بذاتها إما كانت الصناعات أو الحرف التى يشتغلون بها وتحمل اسم أسواق العمل Bourses de Travail . ثم فى تكتلات على المستوى القومى فى صورة نقابات تضم العمال الذين يشتغلون بصناعة واحدة أو مهنة واحدة فى فرنسا كلها ويجعلها ما يسمى بالاتحاد العام للعمل . وفى مطلع القرن العشرين حدث ائتلاف بين هذين النوعين من التنظيمات فى اتحاد عام واحد . ومن هذا الاتحاد انبثقت مجموعة الأفكار التى تعرف باسم المذهب السندكالى هى كالآتى :

١ - تتفق السندكالية مع المدارس الاشتراكية فى أن المشكلة الاجتماعية والأوضاع السيئة التى يعيش فيها العمال نجمت بصفة أساسية عن الأسلوب الذى يعمل به النظام الرأسمالى القائم على الحرية الاقتصادية والمنافسة ، وعلاجها هو إلغاء هذا النظام والتخلص من الملكية الخاصة عن طريق الصراع الطبقي الذى ينتهى بالثورة المفاجئة لاقامة النظام الجديد .

٢ - ترى السندكالية إلغاء الدولة من النظام الجديد ، فالمجتمع الذى تريده يجب أن يكون خاليا من أية سياسة مركزية وإنما يتألف من اتحادات اختيارية بين المنتجين مثل النقابات تنتقل اليها ملكية وسائل الانتاج وتديرها لجساب المجتمع . وينطوى هذا التطور على جانبين مهمين يتمثل أولهما فى أن ملكية العمال المنتجين لوسائل الانتاج هو ضمان

لحرية العامل وتخليصه من الاستغلال سواء من جانب الموظف البيروقراطي ،  
مما يجعل العامل يعمل على زيادة الإنتاج وتحسين جودته .

فضلا على ان الدولة تعتبر أداة استغلال في يد طبقة الرأسماليين أو  
طبقة الموظفين وهم في نظر السندكالية كالرأسماليين تماما ، فهما بلغت  
درجة الديمقراطية في الدولة فان السلطة المركزية التي تمثلها الدولة هي  
التي يتود عنها مرض البيروقراطية وتحكم الموظفين .

٣ - ترى السندكالية ان الأسلوب الذي يمكن اتباعه هو ما يسمى  
« بالعمل الصناعي المباشر » من جانب العمال أنفسهم باستخدام سلاح  
الاضراب ، لأن أصحاب المذهب السندكالي لا يؤمنون « بالعمل السياسي »  
عن طريق الأحزاب السياسية والبرلمانات حيث تعاونت الأحزاب الاشتراكية  
في فرنسا مع الطبقة البورجوازية في الحكم ثم تحولها شيئا فشيئا عن  
الأهداف الاشتراكية .

من هذا يتضح أن أنصار المذهب السندكالي هو تحرير الانسان من كل  
سلطة وقد جعلت دعوتهم الى الحرية وعذائهم للدولة ، ولاية سلطة  
مركزية ، قريبين من المذهب الفوضوي الى حد انه صار يطلق على مذهبهم  
مصطلح « السندكالية الفوضوية » .

فصارى القول أن المذهب السندكالي يمكن تحقيق مجتمعه عن طريق  
ملكية اتحادات المنتجين لوسائل الإنتاج والتوزيع بدلا من الدولة التي يجب  
إلغاء وجودها تماما .

وقبل ان ننتقل الى نقطة جديدة في موضوع بحثنا وهي مدى أخلاقية  
النظام الماركسي ، نرى أن نشير الى أن المذهب الجماعية بصفة عامة تشترك  
في خصائص مشتركة بينها هي :

#### ١ - الشمول : Totalitarian

ويعني ان الدولة تملك جميع الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية  
والسياسية ، وهدفها تحرير القوى الانتاجية من قيود الملكية الخاصة حتى  
تحقق الرفاهة لجميع أفرادها .

وقد ترتب على هذا اتخاذ موقف معين من التنظيم السياسي للمجتمع  
متضمنا بالضرورة الجوانب الاقتصادية والاجتماعية وهو ما يعرف  
بالأيديولوجية Ideology



### ٢ - التعاون : Co. Operation

هذا المبدأ يأخذ من مبدأ المنافسة الحرة ، لأن التعاون يحقق الهدف الاجتماعي من خلال قواعد موضوعة لتنمية أساليب التعاون في تنظيم المجتمع والانتاج مما يقصر المنافسة على تحقيق الأهداف التي يحددها المجتمع لنفسه بدلاً من الصراع الموجود في مجال المنافسة الحرة .

### ٣ - الحافز الاجتماعي : Social Impulse

ويحل محل حافز الربح في المذهب الفردي في جانبه الاقتصادي والحافز الاجتماعي ما يفوق التقدير المادي نتيجة لعمله من أجل الخير الاجتماعي .

### ٤ - قيمة العمل : Value of Labour

العمل في النظم الجماعية أصبح هو المعيار الرئيسي في توزيع الناتج الاجتماعي حتى تتحقق العدالة ، ثم أصبح العمل حقاً لكل فرد في المجتمع الذي يجب على السلطة السياسية أن توفر له فرصة المتكافئة للجميع . وبذلك احتل « حق العمل » مكانة بين الحقوق الأساسية أو الحريات الايجابية التي يتضمنها هدف الرفاهة الاجتماعية .

### ٥ - التخطيط : Planning

فالتخطيط يعني تحديد إمكانيات الدولة وتوجيهها نحو أهداف محددة طبقاً لأولويات خاصة تضعها الدولة ذاتها عن طريق السلطة السياسية الممثلة لها . فالتخطيط أساساً ينطوي على فكرة تدخل الدولة للحد من الأضرار التي تنجم من ترك الأمور الاقتصادية لقوانين السوق الاقتصادية التي عرفت بنظرية التوافق الطبيعي التي تقوم على افتراض ومصالح المجتمع ما لم يحدث أي تدخل في مسارها (٢٤) .

كما تبين لنا من خلال تطور الفكر الاشتراكي أن المدارس الجديدة في الاشتراكية نبنت فكرة أن الدولة بطبيعتها أداة تستخدمها الطبقة المسيطرة اقتصادياً في تأمين مركزها وقمع الطبقات الكادحة المستغلة ،

Adolf. A. Berle : The Twentieth Century Capitalist Revolution (٢١)  
tion, p. 211. (London, 1955).

بل اعتبرت الدولة أداة محايدة يمكن استخدامها في تحقيق الإصلاح الاجتماعي المنشود ليكون في خدمة المجتمع ككل ، فضلا عن طرح ونيل فكرة الصراع الطبقي باعتباره القوة المحركة الرئيسية في التغير الاجتماعي لاينائها بإمكان التحول عن طريق النظام الديمقراطي بدلا من الثورة وبذلك احتل « حق العمل » مكانة بين الحقوق الأساسية أو الحريات قوانين اقتصادية طبيعية تحقق توافقا تلقائيا بين مصالح الأفراد الخاصة والعنف .

### ثالثا - الأخلاق في النظام الماركسي

الانسان في نظر الماركسية مفهوم نسبي بالدرجة الأولى ، ذلك أن مفهوم الإنسانية يتبدل ويتغير ويتجدد ، ومع ذلك فكل تغير وتجدد ان هو الاشكل جديد يتم الاشكال السابقة من غير أن يشذ عنها بتغيره الدائم ، بمعنى أن الانسان لن يتمتع بخلود أبدي ، بل سيعمل مرحلة انتقالية . ومن ثم فإن الماركسية تنظر الى الانسان من حيث علاقته بالبيئة التي تحيطه من ظروف اجتماعية وتاريخية تشمل الأوضاع الطبقيّة والاقتصادية التي تلازمه ، وتتخذ أخلاقه وأهدافه العليا - إذن فذات الانسان عند الماركسية انما تظهر في عمله اليومي من خلال أثبات وجودها في إطار صيرورة الحوادث والوقائع الحسية الملموسة ، وبذلك تكون علاقة الانسان بالكون عمل وكفاح وليست علاقة ميتافيزيقية (٢٥) .

لهذا اهتم الماركسيون بعوامل الانتاج باعتبارها الأساس الحقيقي أو البناء الأسفل Infra-Structure الذي يليه يستند البناء الاعلى Supra-Structure . وكما نعلم أن البناء الأعلى - الفوقي - يتعلق بكل المظاهر العليا للفكر الانساني المتمثل في الايدولوجيا والفلسفة والفن والتشريع والأخلاق ، ولمعرفة تحليل المجتمعات ومعرفة تطورها واتجاه تاريخها ، فانه يجب الرجوع فيه الى دراسة البناء الأسفل - التحتي - أي البناء الاقتصادي المتعلق بدراسة القوى الانتاجية لتلك المجتمعات باعتبار أن طريقة الانتاج في الحياة المادية هي المسيطرة على كل عمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والفكرية .

وهكذا فنظام علاقات الانتاج الذي يتكون فيه النظام الاقتصادي

---

(٢٥) دكتور علي عبد المطلب محمد : الفكر السياسي الغربي ص ٣٩١ وما بعدها .

للمجتمع هو نوع من القاعدة التي يقوم عليها بناء فوقى ، أى نظام من الأفكار والنظريات الاجتماعية ، والأخلاقية ، ومختلف المؤسسات والتنظيمات السياسية والقانونية والثقافية (٣٦) .

من هذا المنطلق تتساءل هل للماركسية أساس أخلاقي ؟ هذا ما سنوضحه ولا ينبغي عنا أن المذاهب الخلقية عند الماركسية مستمدة من المبدأ الفلسفى العام الذى اتخذه ماركس وهو لا وجود للطبيعة البشرية بمعناها المطلق ، وإن أفكار الناس عما هو خير وعما هو شر يحددها البناء الاقتصادى فى ذلك الجهاز الاجتماعى الذى يكونون هم جزءا منه ، وهو أيضا أى ماركس لم يكن يهتم بأخلاق الأفراد بل كان اهتمامه منصتبا على أخلاق الجماعات ، مع ملاحظة أن الجماعة عند ماركس كانت « الطبقة » وليست « الأمة » ، وكان صراع الطبقات ، هو القوة التى تقف خلف فلسفة التاريخ العامة وهذه استنبطت المذاهب الخلقية الخاصة بها ، بيد أن ماركس قد ذهب أبعد مما ذهب إليه هيجل حيث أشار هيجل الى أن التصرفات التى لا يمكن تبريرها بالمعايير الأدبية « لمحكمة الشرطة » قد يصادق عليها. فى النهاية « تاريخ العالم » الذى اتخذه معيارا مخالفا ، بينما ماركس أشار الى أن الأمم أو زعمائها أحرار فى التصرفات حسبما يشاؤون على أمل تحظى تصرفاتهم بالمصادقة على هذه الصورة .

وتجد أن النظام المخلقى فى أى مجتمع عند ماركس - شأنه فى ذلك شأن الدين والقوانين فى ذلك المجتمع - أن هو الأجزاء من ذلك البناء المترابك الذى أنشأته ظروف الإنتاج وهو يعكس دائما مصالح الطبقة السائدة ، وليس له من قيمة إذن أكثر من أنه تعبير عن أخلاق الطبقات ، وطالما أن نظام الطبقات باق فلا نفع يرجى من مناقشتها ، ولن يكون إرساء الأخلاق على أساس صحيح ممكنا إلا بعد تقويض أركان هذا النظام ويستبدل على ذلك من البيان الشيوعى الذى تضمن أقوى اتهام للنظام الرأسمالى واستغلاله كما أن استخدم ماركس للفظ « الاستغلال » جاء وصفا للعلاقات الاجتماعية متخذاً من كتابه « رأس المال » سمة الدليل العلمى البحت على المصير الذى يجب أن يلقاه أنظام الرأسمالى فى نهاية الأمر عن طريق قيام الثورة والقضاء عليه تماما ، والسبب فى ذلك أن الرأسماليين يعملون فى نظام يمكن فيه الفساد .

(٣٦) ١ . ب السياسة : تأليف مجموعة من الكتاب السوفيت ترجمة سعد رحيمى ص ١٤

( دار الثقافة الجديدة عام ٨٢ ) .

ولكن الأخلاق الماركسية لم تنف عند هذا الحد وإنما اضافات  
 انجلز ولينين قد حدثت معالم الأخلاق الماركسية بصورة أوضح وأدق .  
 ونجد انجلز في كتابه « ضد دهرنج » يرفض أية محاولة تهدف الى فرض  
 أى مذهب خلقى على الماركسية مهما كان شأته بوصفه القانون الأخلاقى  
 الدائم النهائي الذى لا يتغير أبدا بحجة أن عالم الأخلاق له هو أيضا مبادئه  
 الدائمة التى تسمى على التاريخ وعلى الخلافات بين الأمم ولهذا تقرر الماركسية  
 أن كافة النظريات الخلقية السابقة إنما هى النتائج - فى التحليل الأخير -  
 للطور الاقتصادى الذى بلغه المجتمع فى تلك الفترة المعينة من الزمن ،  
 وحيث أن المجتمع كان قد انتقل قبل ذلك الى خصومات بين الطبقات ، فقد  
 كانت الأخلاق دائما هى أخلاق الطبقات وهى إما برزت سيادة الطبقة  
 الحاكمة ومصالحها أو مثلت بمجرد اشتداد ساعد الطبقة التى وقع عليها  
 الاضطهاد ، ولا شك انه كان فى هذه العملية على وجه عام تقدم فى الأخلاق  
 كما كان هناك تقدم فى كافة فروع المعرفة الإنسانية الأخرى ، ويستطرد  
 انجلز بأنه لم يتجاوز بعد أخلاق الطبقات وأن الأخلاق الإنسانية الحققة هى  
 التى تسمى على الخصومات بين الطبقات وتراثها الفكرى ، لا تصبح ممكنة  
 الا فى طور يبلغه المجتمع لا يتغلب فيه على الخلافات بين الطبقات فحسب  
 بل يكون قد نسيها فى حياته العملية .

أما رأى لينين فى الأخلاق ، فقد تضمنته رسالته « هناك شئ يقال له  
 الاخلاق الشيوعية ؟ أهناك شئ يقال له الآداب الشيوعية ؟ لا شك فى  
 وجود هذه وتلك ، وكثيرا ما تصور على أنه ليست لنا مذاهب أخلاقية خاصة  
 منا ، كثيرا جدا ما يتهنأ البرجوازيون بأننا نحن الشيوعيين ننكر كل  
 مبادئ الأخلاق ، وما هذه الا وسيلة لذر الرماد فى عيون العمال والفلاحين .  
 فكيف ننكر الأخلاق والآداب ؟ ننكرها بالمعنى الذى يبشر به البرجوازيون  
 الذين استمدوا المذهب الأخلاقى من وصايا الله أو انهم بدلا من أن  
 يستمدوا المذاهب الخلقية من وصايا الله استمدوها من مصطلحات المثاليين  
 أو اشباه المثاليين من المذاهب الأدبية المستمدة من الأفكار غير الإنسانية  
 وخارج نطاق الطبقات . ونقول ان هذا خداع بل غش يستفيد منه أصحاب  
 الأرض والرأسماليون ، كما نقول ان مذاهبنا الخلقية تخضع كلها لصراع  
 الطبقات الذى تقوم به الطبقة العاملة ، وأن مذاهبنا الخلقية مستمدة من  
 المصالح التى يتمتع بها صراع الطبقات الذى تقوم به الطبقة العاملة ،  
 ومازال صراع الطبقات مستمرا ، ونحن نخضع مذاهبنا الخلقية الشيوعية

---

(٢٧) خطاب الى المؤتمر الثالث لصفته الشباب الشيوعى المنعقد فى ١٢ أكتوبر عام .

١٩٢٠ .

الى هذا الواجب ونقول مذاهب الأخلاق هي التي تعين على عدم المجتمع الاستغلالي القديم وعلى توحيد كافة الكادحين حول الطبقة العاملة التي تعمل على خلق مجتمع شيوعي جديد ونحن لا نؤمن بمذاهب خلقية دأمة » .

ونحن نرى من هذا أن لينين قد قبل التقسيم الفاصل الذي وضعه ماركس بين البرجوازية والطبقة العاملة ، وقد سار عليه ولكنه فى صورة تفسيرية أكثر .

قصارى القول أن الخطوط الرئيسية لمذاهب الأخلاق عند الماركسيين تجدنا مادية طبيعية حيث أن الإنسان وليد الطبيعة ومقيد بقوانينها ، والمجتمع يتطور وفقا لهذه القوانين لا وفقا لأحلام الإنسان ومثله ، ومن ثم فإن صراع الطبقات أمر جوهري ومن هذا الصراع يتولد مذهب الثورة الاشتراكية الذى يحول الماركسية من نظرية الى مذهب النشاط الهدوانى كقول تروتسكى « أن أدق صورة من صور الصراع بين الطبقات هي الحرب الأهلية التى تضعف بكافة الروابط الفخلية من الطبقات التى تتأدى كل منها الأخرى » (٢٨) . ومن ثم فإن أساس الأخلاق الماركسية هو ما يسميه الماركسيون الجاليون « بالحالة الانسانية الثابتة » التى تكون فيها ظروف الإنتاج هي العامل الفاصل أى أنها مذاهب أخلاقية متصلة فى المطالب والاحتياجات المادية دون الوجدانيات ، وبذلك يمكن القول ان هذه الأخلاق الماركسية تنبذ أى عنصر رفيع الشأن كالدين والروح وما يتعلق بهما من أخلاق الماركسية تنبذ أى عنصر رفيع الشأن كالدين والروح وما يتعلق بهما من أخلاق سامية تدعو الى المحبة والتعاون والسلام . كما أن الأخلاق الماركسية تعنى « أخلاق الطبقة العاملة » التى تلقى الدولة الرأسمالية وبين انشاء المجتمع الذى تنضم فيه الطبقات أى ذلك الطورين أطوار الطبقة العاملة الذى وضعه لينين بأنه طور « العنف الذى لا يقيد قانون » وكما نرى أن أخلاق الطبقة العاملة تستخدم أحيانا مرة أخرى للدلالة على أخلاق المجتمع الذى تنضم فيه الطبقات فى ذلك الطور « الطور الرأى من الاشتراكية » الذى يقع فى المستقبل ولكن ستؤدى اليه حتما ديكتاتورية الطبقة العاملة .

بعد أن عرضنا للفكر الماركسى وتطوره من جميع الناحى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية ، يبقى أمامنا تعليقا على هذا الفكر السياسى الماركسى من خلال اقتصاده وأخلاقه .

---

(٢٨) كارلو هنري : الشيوعية نظريا وعمليا ص ١٠٣ الناشر دار الكتاب العربى .

## تعقيب

ان تعقبينا يدور حول امثلة معينة ومحاولة الاجابة عليها من خلال هذا التعقيب اول هذه الاسئلة : هل حقاً الماركسية هي الاشتراكية العلمية ؟ وثاني هذه الاسئلة هل النظام السياسي الماركسي نظام ديمقراطي ؟ والثالث عما اذا كان هذا النظام الماركسي له أساس اخلاقي ؟ وأخيراً وهل الماركسية قامت من أجل الطبقة العاملة وضد التوسع الامبريالي ؟ هذا ما سوف نجيب عليه الآن ليتبين لنا حقيقة الماركسية في ضوء هذه الدراسة .

بداية ، ينبغي لنا أن نقرر أن كارل ماركس لم يكن نبيا قد جاء بكتاب مقدس أتى فيه بحقيقة نهائية تسلم بها تسليماً دون مناقضة ، لأن الماركسية تقوم أصلاً على « الجدل » . جدل الفكر وجدل الواقع . وعلى الرغم من أن الماركسيين قد أنكروا المطلقات ، إلا أنهم جاؤوا بفلسفة ملتزمة وصاغوا هذه الفلسفة في قوالب جامدة ومطلقة فيما جاءت به مبادئ المادية الجدلية وقوانين المادية التاريخية .

وليس الجدل مادياً كما يزعم الماركسيون ، إذ أن « المادة » ببساطة لا تفكر والجدل من خصائص العقل ، أما المادة فلا عقل لها . فجدل المادة إذن كيف يكون ؟ ونحن لا يمكن أن نوجد بين المادة والفكر ، ولا ينبغي أن نقف عند حد الجدل المادي كطريقة أو كمنهج ، وإنما ينبغي أيضاً أن نؤكد ما هو أبعد من ذلك حين نرفض الجدل كدينامية مادية ، فلا يمكن أن يكون للمادة جدلها . بل العكس نقبل الجدل على أن دينامية الفكر ، وفعالية العقل في موقفه من العالم .

في الواقع أن الديالكتيك المادي الماركسي هو عبارة عن خليط لا معنى له من الألفاظ الفارغة الجوفاء ، تلك التي تقترض الفكر في ديالكتيك المادة . واعتقد أن ماركس أخطأ في فهمه للديالكتيك حين يريد « تعقيل » العنصر اللامعقول في « المادة » حيث ظن ماركس أن للعلمية الديالكتيكية المادية فكرها وعقلها ونشاطها الحر . وهذا وهم خاطيء ، وادعاء باطل ،

لا يستند الى منطلق أو علم ، ولهذا جاء وصف « كونت » بأن الماديين والماركسيين ليسوا الا عقولا غير عذمية (٢٩) .

ومادام الماركسيون ينكرون قيمة العقل حيث أن لا وجود عندهم الا للمادة وحدها ، فكيف يقوم إذن التقسم ، والنقد الذاتي ، وعلى أى أساس يكون الحديث عن فكر بورجوازي وفكري بروليتاوى ؟ ومن أين صدرت الفلسفة الماركسية نفسها بجذليتها المادية التاريخية ؟ لا شك أن كل هذا صادر عن العقل الذى هو وظيفته الذى قعمت لنا الماركسية فى صورتها المادية .

اذن كما يقول الدكتور محمد على أبو ديان : « لكن الحقيقة الجدلية أو المادية التاريخية ليست علما بآى معنى اذ أن الديالكتيك لا يوجد فى الطبيعة كما يقول الماركسيون وكذلك فإن المادة لا تستطيع ان توجد نفسها بنفسها ، وكذلك فإن مبادئ الديالكتيك لا يمكن القول بأنها أفكار أولية Apriori لا يمكن البرهنة عليها اذ أن هذه الأفكار ليست فى مستوى البديهيات مثل قوانين الفكر الأساسية بل هى تكوينات فكرية وضمها أصحابها دون أن تكون لها أى صلة علمية بالطبيعة فالعلوم الطبيعية لها ، فالعلوم الطبيعية لها قوانينها المعروفة التى لا يمكن الاستغاضة عنها بأشياء القوانين التى يقوم عليها الديالكتيك والتى فشل الماركسيون من أن يجعلوها منها علما مكتملا للطبيعة ، كذلك فإن المادية التاريخية ليست سوى وجهة نظر تاريخية أو اجتماعية فى تفسير المجتمع وتطوره ، وبذلك تعتبر المادية التاريخية إحدى النظريات الفلسفية فى هذا المجال . ومن ثم فإن الماركسية ليست سوى موقف فلسفى مادى وواحد من المواقف المادية الفلسفية التى يزخر بها القرن التاسع عشر ، ولا عبرة بما يشير اليه الماركسيون دائما من أن ماديتهم تختلف فى حقيقتها عن مادية القرن التاسع عشر زاعمين أن موقفهم المادى موقف علمى بينما يعتبر موقف المعاصرين لهم موقفا ماديا ميتافيزيقيا . ان ادعاء الماركسية وتأكيدا بضم وجود ما هو غير مادى لا يعتبر من قبيل العلم فهو موقف غير علمى اذ أن العلم يقتضى بأن تقوم أحكامه وقوانينه على أساس رصد نتائج التجارب الميدانية والعملية بالنسبة للجزء أو الأجزاء المتقطعة من الكون لتكون موضع أبحاثهم ومن هنا تواضع العلماء وانحصرت أحكامهم فى دائرة ما يبحثون والذى تم اكتشافه من الطبيعة ، ويمتنعون عن اصدار أحكام على ما لم يتم فحصه وبحثه وهو ما يعرف بتعليق الحكم بينما نرى الماركسيين قد افترضوا

(٢٩) بنودى : مصادر وثبارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا . الجزء الأول ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ١٣٥ .

انهم اكتشفوا كل قوانين الطبيعة والإنسان بعد أن انبثقت عن خيالهم أفكار المادية الجدلية والمادية التاريخية. وهو احتلاكهم لناحية المعرفة الناعمة من كل ما هو مادي في الكون بل تطرقوا الى القول بأن ما هو غير مادي فهو غير موجود وهذا موقف غير علمي على الإطلاق وبذلك يكون موقف الماركسيين بهذا الصدد يعتبر موقفا فلسفيا وليس علميا (٣٠) .

ويؤكد الدكتور أبو ريان على عدم صحة ما يدعيه الماركسيون من صفة العلمية لموقفهم حيث أن دعاويهم تقوم على أساس التنبؤ التاريخي الذي يؤكد حتمية قيام الثورة البروليتاريا على انقاض المجتمع الرأسمالي وقصد تثبت عدم صحة التنبؤ الماركسي اللازم للمسحة العلمية الزائفة عندهم هو قيام الثورة الشيوعية في مجتمع زراعي في روسيا القيصرية .

كذلك تنسب الماركسية بسمة التخلف العلمي والرجعية العلمية إذ جعلت المادة أساسا لمذهبها ، فلما موقفها الآن بعد أن انحلت المادة إلى ذرات تنطوي على طاقة ، فقد تكتشفت المادة في صورتها المؤقتة عن طاقة هي كالكهرباء وهذه الطاقة هي ميدان البحث العلمي في سائر ميادينه وهكذا فإن المادة الأولية للعلم الآن تقوم على افتراض معارض لوجهة النظر المادية الخاطئة .

في الواقع ان العلم المادي من حيث المنهج والموضوع باعتبار ان منطق العلم ومنهجه هما شيء واحد ، فليس هناك مدارس في العلم وليس هناك طائفة في المنهج العلمي ، فكيف يتحدث الماركسيون عن علم بروليتاري وتوجه الماركسية وعن علم يورجوازي توجهه الفلسفة المثالية ، فلا يمكن تقسيم العلم وفقا لمصلحة طبقية حيث إنها نظرة لا علمية تتنافى مع طبيعة العلم الذي يتسم بلغة عالمية ، فالعلم لا وطن له ولا طبقة تحميه وانما العلم واحد في جوهره واحد في ذاته .

وبهذا تكون قد أجبتنا على سؤالنا الأول بأن الاشتراكية العلمية التي ينادي بها الماركسيون هي اشتراكية لا علمية ، ولكنها موقف مادي فلسفي متزمتم بعيد عن العلمية .

أما خطأ الماركسية الثاني يتمثل في تركيزها على العامل الاقتصادي لأنه الأساس الأسفل في دراسة التغير الاجتماعي الكامن في بنية المجتمعات ،

---

(٣٠) دكتور محمد علي أبو ريان : الاسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر

١ - موقف الاسلام من الماركسية ص ص ١٩٩ - ٢٠٢ .



حينئذ نجد هاركس قد انشغل فقط بتطبيق الاقتصاد في البناء الاجتماعي ، ولم يلتفت في نفس الوقت الى تلك الأدوار التي تقوم بها سائر الانساق الاجتماعية الاخرى فقد اغفل وظيفة النسق السياسي ، كما اغفل ايضا دور الموقف العسكري ومنجزات تكنولوجيا الحرب ومن ثم يؤكد كارل مائتهام هذه النظرة الخاطئة التي تتعلق بتأكيد المنصر الاقتصادي لانها لا تنبر عن الواقع الموضوعي في البناء الصناعي . فلقد خلط الماركسيون والاقتصاديون بين دوافع الانسان الاقتصادي وبين دوافع البشر الحقيقيين ، ونظروا الى صورة انسان المجتمع الاقتصادي الحديث على اعتبار انها الصورة الوحيدة والنهائية للكائن الانساني . ومن ثم اخطأ الماركسيون في الاخذ بهذه النظرة الى الانسان الاقتصادي الحديث على انها الصورة الحقيقية المثلة للنوع البشري ، وهذا هو السبب الذي من أجله وقع الماركسيون في تصورية ناقصة ومتحيزة حين اخذوا بهذا الفهم الضيق القاصر ، اذ انهم اقتصروا فقط على الالتفات الى جانب واحد من الانسان (٣٦) .

وإذا انتقلنا الى النظام السياسي الماركسي فنجد نظاما بعيدا عن الديمقراطية والحرية فكيف تتحقق الحرية داخل نطاق الضرورة للمادية ، ان الماركسية فلسفة تؤمن بالمادة دون العقل فهي بهذا المعنى فلسفة مضادة للعقل باعتبار ان العقل هو المعبر الاكيد والمصدر الوحيد الذي يعبر عن حرية الانسان التي هي حرية الفكر .

ومن ثم نجد الماركسيين يزعمون ان دولة البروليتاريا ستقضي في النهاية الى المرحلة الشيوعية حيث يتلاشى شكل الدولة بعد ان تنتفي الصورة الواقعية القائمة للدولة البرجوازية وسيطرة العمال على انحاء العالم . المقهور وبذلك لا تكون هناك دول ذات سيادة وذات جيوش واساطيل ، بل تكون ثمة هيئات لادارة المنافع الاقتصادية وتبادل خيرات الارض وممتلكاتها من عمال العالم ، فكان هذه النزعة الدولية ستؤدي الى تكوين رابطة لعمال العالم المسيطرين على أقطاره بدون حدود أو جيوش أو اساطيل أو حواجز جمركية ، أو أي تمييز عنصري أو ثقافي ، وستنتفي مع هذا النظام كل صور الاستعمار والامبريالية وسيزول الصراع الديموي ولن تكون حاجة لقيام الدولة في الداخل أو في الخارج لان الدولة هي أداة قمع وردع للحرية .

وبناء على ما تقدم نرى أن الشكل الشيوعي الذي تذبل فيه الدولة لن يتحقق أبدا وانه مرحلة خيالية لا وجود لها على سطح الأرض الا في

Mannheim, Karl ; Man and Society in an Age of Reconstruc- (٣٦)  
tion. (Trans. by Edward Shils, Kagam Paul London, 1942), p. 248.

مخيلة الماركسيين ، بل على العكس فإن ذبول الدولة سيؤدي الى قيام بعض الأقوياء داخل المجتمع لكي يسيطروا عليه ويعود الاشتراكيون لاقصانهم ثوريا توطئة لانشاء دولة جديدة لها هيئتها المعروفة ثم تمضي دورتها وتعود ثانيا عقب التنبؤ الماركسي - اذا كان حقا ما يزعمون - الى حركة وتطور تاريخي جديد للمجتمع ينتهي ثانيا بعودة البروليتاريا ثم بالمرحلة الشيوعية . وهكذا دواليك . أو ليس هذا النظام هو نفسه الذي يقول به علماء الاجتماع مثل سوركن وباريتو وآخرين ممن وقعوا في الدورة وبذلك تكرر اشكال الحكومات مرة بعد أخرى الى ما لا نهاية ؟ وقد سبق لنا أن أوضحنا تعاقب الحكومات الفاسدة والصالحة عبر التاريخ عند كل من أفلاطون وأرسطو وهذا يدحض رأى الماركسيين في المرحلة الشيوعية التي يتشددون بها ولا يعرفون عنها شيئا سوى أنها فردوس الشيوعية الموعود وقد سئل لينين عن حقيقة هذه المرحلة فتهرب من الكلام عنها قائلا : « عندما تأتي هذه المرحلة سأصفها لكم » (٣٢) :

ومن ثم فلا يمكن أن نتصور فكرة ذبول الدولة كسلطة سياسية كما لا يمكن إطلاقا أن نتخيل مجتمعا يعيش بلا دولة تحمي ويحيا بلا نظام يؤكده الأمن وينشر العدل ويحقق الرخاء . قصصنا القول ان النظام السياسي الماركسي المتمثل في دولة البروليتاريا لنظام لا تتحقق فيه الديمقراطية ولا ينعم افرادها بالحرية والأمان حيث ان المجتمع الماركسي دائما في حالة حرب وصراع أبدي لأن المجتمع السوي لا تسيطر فيه ظواهر العنف والعدوان بل تسوده عوامل الأمن والاستقرار والطمأنينة .

كما صاحبت الماركسية كما سبق أن أوضحنا فكرة الصراع الطبقي وبذلك فصل ماركس فصلا تاما بين سائر الطبقات الاجتماعية ، وهذا الفصل يعتبر خاطئا تماما ، كما أنه تمييز غير واقعي أو علمي ، بل يتعارض كلية مع تلك النزعة الوظيفية Functionalism أو النظرة البنائية Structuralism للمجتمع ، ففي كل مجتمع تتعايش جنباً الى جنب طبقة البروليتاريا مع الطبقة الوسطى ، دون زوال احدها زوالا حتميا ، بل ان البروليتاريا نفسها ، انما تعمل على بذل الجهود لكي تتمكن من السخول في الطبقة الوسطى ، ومن ثم تتضمخ الطبقة الوسطى نتيجة دخول العناصر الجديدة من افراد الطبقة العاملة اذن الفصل الحاسم بين طبقات المجتمع فصل خاطئ كما انه يعتبر « عزل لا علمي » ولا يتماشى مع ديناميكية المجتمعات وحركتها البنائية الكلية . وهنا يقع ماركس في نفس

(٣٢) دكتور محمد أبو ديان : الاسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي ص ٢١٩ .

الخطأ الذي وقع فيه كونت حين فصل فصلًا تامًا ونهائيًا بين الحالة اللاهوتية « والحالة الميتافيزيقية » و « الحالة الوضعية » على الرغم من تمايش هذه الحالات إلى الآن دون زوال أحدها .

ومما يثير الدهشة حتى الآن أن الماركسي لا يتقبل مستوى وجود الطبقات والفكر الطبقي ولا يؤمن إلا بالحقائق الطبقيّة ، ولكن الحقيقة ليست في باطن الطبقة ، وإنما هي قائمة فوق الطبقات وفوق المصالح الطبقيّة ، حيث أن الحقيقة ، إذا كانت قائمة في باطن الطبقة فكيف نتحقق الموضوعية !!! موضوعية الفكر ، ولذلك نجد بوضوح أن الماركسية هي نظرية ثورية تمثل مصالح البروليتاريا ، وبالتالي فهي نظرية تقف إلى جانب الفكر البروليتاري وحده ، ومن هنا كانت النظرية الماركسية نظرة « متحيزة » ثم أنها في نفس الوقت نظرة « متحيزة » .

والعجيب أيضا عندما نرى ماركس يمزج بين « مقولات اقتصادية » ومقولات أخلاقية « عندما يتناول مقولات الاقتصاد الماركسي ونظرية فائض القيمة . فنلاحظ أن ماركس يقرر في نظرية فائض القيمة خطيئة أخلاقية تتمثل في « الاستغلال » وكما نعلم أن الاستغلال ليس في ذاته ظاهرة اقتصادية وإنما تنتمي ظاهرة الاستغلال إلى « مبحث القيم » في ميدان الأخلاق . وهنا نجد تناقضا واضحا بين لا أخلاقية ماركس بصدد العلم المادي والجدل التاريخي وبين النزعة الأخلاقية الكامنة في الماركسية . حيث تؤكد على العدالة وتثور على الظلم (٣٣) .

وهنا يتبادر إلى ذهن هذا التساؤل عن كيفية تكون الضمير الإنساني وليد المنفعة الطبقيّة ، وكيفية تحكم الوجود الاجتماعي في تشكيل الضمير الخلقى !!! .

ويمكن الرد بسهولة على هذا الفكر الماركسي بأن نقول أنه لا يمكن إطلاقا أن تتحكم معايير اقتصادية مادية في تحديد محتويات « الشعور » أو « الضمير الخلقى » ، ومن ثم فإننا نرفض بشدة ما يزعمه الماركسيون حين يقررون أن الوجود الطبقي والواقع الاقتصادي ، والطرف التاريخي هي المصادر الوحيدة التي يمثل بها الضمير ، والتي تسيطر في الوقت ذاته على صور الفكر العليا مثل الدين والفن والقانون .

وبداهة لا يمكن أن تصدر مادة الاقتصاد « شعورا » أو أن الالمادى

---

(٣٣) نيقولايرد ياييف : أصل الشيوعية الروسية : ترجمة فؤاد كامل ، مراجعة الدكتور راشد البراوي ص ١١٠ - ١١١ ( الدار المصرية للتأليف والترجمة مايو ١٩٦٦ ) .

لأن يضرب عن مبادئ ، والإنسان هو روح خلاق ومبدعة وهو كائن حي . في جوهره . فكيف تقلل الماركسية من قيمة الإنسان ؟ وتجعل من شعوره مكبلا بالقيود والأغلال ، على حين أن الشعور الإنساني لا يتدفق إلا في حرية ، ودون قيود طبقية - والفكر الطبقي فكر منطلق على ذاته ، وهو فكر تلقى جشع ، وهو من أعداء الفكر المتفتح والمتحرر من القيود ، بحيث أن الحرية واقعة أولى من دفاع الفكر ، كما أن الحرية هي حق من حقوق الإنسان .

وكما نرى أنه لا يمكن للإنسان أن يعيش محققا وجوده الكامل والحق وهو مكبل بالأغلال المتمثلة في كونه عبدا نفعيا أنانيا يعيش لاشباع شهوة مادية رخيصة . وإنما الإنسان الحر هو من تحرر من قيود شهواته وتجرد عن لذاته ، حيث أن المادة ليست مفروضة على الشعور والفكر ولكن العكس هو الصحيح وهو أن الفكر مفروض على المادة . وهو مصدر وحدة المادة وترابطها وحركتها .

وهذا يجرنا إلى القول بأن الماركسية في ذاتها نزعاً أحادية الجانب One sided حيث تؤكد على العنصر الاقتصادي أو الأساسى الأسفل أو التحدى الذى يحرك ويؤثر في كل محتويات « البناء الاجتماعى » على اعتبار أن « القيم » و « الفلسفة » و « الفن » ما هي إلا أثره تتصاعد من أساس اقتصادى مادي ولكننا لا ينبغي إطلافاً أن نفعل قيم « الحق والخير والجمال » ودراستها على أنها قيم مستقلة عن مصادر أو أصول مادية ، حيث يستحيل علينا أن نضفي القيمة العليا للمادة وحدها كي نتحكم ونسيطر على فكر الإنسان وميلوكه .

في الواقع إن النظرة الماركسية هي نظرة متطرفة إلى حد بعيد وهي نزعاً متعسلة حين ترد « الفكر » برمته إلى مجرد أصول طبقية ومواقف بورجوازية وإقطاعية على اعتبار أن الاقتصاد هو الأساس الأسفل والوحيد الذى يستند إليه الفكر الإنسانى . وهذه فرضية ماركسية خاطئة ، حيث أن هناك ما يؤكد على وجود الفكر المحول للاقتصاد والدين مثلاً هو عنصر من العناصر الجوهرية كما يقول ماكس فيبر (٣٤) بأن الدين هو المحرك الرئيسى لظواهر المجتمع من سياسة واقتصاد وفن ، بمعنى أن الدين هو المورد الرئيسى للتغير الاجتماعى وليس الاقتصاد الإنسانى الأسفل على حد تعبير ماركس .

---

Max Weber : "The Protestant Ethics and the Spirit of (٣٤)  
Capitalism in Max Weber : The Sociology of Religion pp. 223-245,  
p. 150.

وهداك انتقاد آخر لماركسية من وجهة النظر البنائية ، ومؤده ان كتابات انجلز في أصل الأسرة ، وظاهرة تقسيم العمل انما تأثرت الى حد بعيد بما كتبه لويس مورجان Morgan وبخاصة كتابه « المجتمع القديم The Ancient Society » الذي نصبت دراساته جميعها في معالجة مسألة « تطور الزواج » وتغير « ظواهر الملكية » ، وأشكال النظم الاسرية مما يجعل كتاب مورجان دراسة وصفية اثنوجرافية ، يقصده محاولة ضياغة المراحل المتتابة في التطور الانساني ... وللأسف لم تكن هذه الكتابات تاريخية بمعنى انها كتابات ظنية ولا علمية (٣٥) .

ولقد طغت على كتابات انجلز - كما أشرنا - وعلى سائر الماركسيين في أصل الأسرة والملكية تلك النظريات الانثروبولوجية الاجتماعية القديمة ، التي تؤكد شيوع الملكية البدائية ، والتي تزعم ان المجتمع البدائي هو مجتمع بلا طبقات ، وتلك نظرات ظنية ، ودراسات ليس لها من سند علمي ، انما تستند الى تصورات وهمية لا تدعمها الوثائق التاريخية مما يجعلها تدخل ضمن الدراسة الانثروبولوجية الاجتماعية المعروفة باسم « التاريخ الظني بينما الدراسات المعاصرة في الانثروبولوجيا الاجتماعية ترفض النظريات الافتراضية القديمة ، وتوجه الى الدراسة التي تؤكد الحقائق اليقينية والوقائع العينية المؤكدة .

ومن هذا المنطلق لا يمكن اطلاقاً ان نقعد مقارنة بين نظام شيوعي تطبقه دول متقدمة تكنولوجيا وحضارياً ، وبين ظواهر بدائية بسيطة ، فهناك اذن قياس مع الفارق استناداً الى فروق الحضارة وروح العصر ، ولقد ظهرت عوامل كثيرة أقوى من العامل الاقتصادي ، حين تصبح هذه العوامل فيما يتعلق بالمجتمعات البدائية هي مبادئ تقسيم العمل ، مثل عامل فئات العنصر وما يرتبط به من وظائف اقتصادية وسياسية تتعلق بظروف المجتمع البدائي في أحوال الحرب والسلام .

هذا عن المجتمع البدائي ، أما المجتمع الاقتصادي الحديث ، بمخترعاته المتنوعة والمتجددة دائماً ، واستمرار تعقد تقسيم العمل ، فقد تغلب هذا المجتمع الاقتصادي الحديث فيما يؤكد ما ناهم على شكل النظام الاقطاعي ، ثم تسخر بمثل في تنظيم الدولة المطلقة .

نبة نقطة أخرى هو ان نؤكد أن « الانا الاجتماعية Social Ego » ليست هي « الانا الأصلية أو الحقبة » مما يجعلنا نرفض الفرض الاقتصادي

(٣٥) Radcliffe Brown, A. R. ; "Method in Social Anthropology, (Chicago, 1958 — p. 159).

الماركسي الذي ينظر الى « الانا الاقتصادية » فقط ، غافلا جوانب هائلة  
فى الانسان وقوى باطنية تستطيع أن تصنع المعجزات بقياس من روح  
الانسان وعقله وذكائه .

مما سبق يتضح لنا ان النظام السياسى الماركسى ليس نظاما  
ديمقراطيا كما تدعى الماركسية بل هو نظام شمولى منطقه العنف وفرض  
السيطرة مستترا وراء وهم الطبقة العاملة مع أن الواقع يقرر لنا انه يوجد  
فى النظام الماركسى طبقتين متميزتين هما طبقة الحكام والعلماء وأعضاء  
الحزب الواحد والطبقة التى تحكمها وهى البروليتاريا والحق لا وزن لها  
مرتبطة بقوتها اليومى ، ليس لها أى وزن سوى أن العامل فى المجتمع  
الماركسى ليس سوى ترس فى آلة ينفذ ما يلقى عليه من القصة فى اطار  
سياسى مستبد وبالتالي نجد هذا المجتمع لا أخلاقى لا يحترم مبادئ  
الانسان وحقوقه الأولى بل يجرده من روحه ويعتبر الدين افئوس المشعوب .  
وهذه مقولة خاطئة ، وقعت فيها الماركسية عندما طبقت هذه المقولة على  
جميع الأديان عندها اعتبرت المسيحية معوقة للتقدم نتيجة ما حدث من  
سيطرة الكنيسة المسيحية فى أوروبا وهذا قطعا لا ينطبق على الاسلام  
الذى سنعرض لموقفه عندما نقارن بين الأنظمة الإسلامية والليبرالية  
والماركسية فى خاتمة هذا البحث .

وتبقى الإجابة على السؤال الأخير : هل الماركسية ضد التوسع  
الامبريالى ؟ ! ان الماركسية وما دخل عليها من تعديلات لينينية وسالينية  
تؤكد على الصراع وتؤمن بالحرب وتدعو اليها ، بدءا من البيان الشيوعى  
الذى يدعو ماركس واتجلز عمال العالم للاتحاد لقيام الدولة البروليتارية  
وذلك عن طريق صراع الطبقات والثورة حيث يقرّر ماركس ان الطبقة  
العاملة لن تستطع القيام والتحرك الا بنسف طبقات المجتمع الأخرى حيث  
أن صراع الطبقات يقود بالضرورة الى ديكتاتورية الطبقة العاملة نتيجة  
الثورة والانقلاب الشامل كضرورة للاصلاح بينما لينين يقول بأنه من غير  
نظرية ثورية لن تكون حركة ثورية ، يؤكد هذا ستالين بأن تحرر الطبقة  
العاملة لا يمكن تحقيقه الا بالثورة فقط .

وليس هذا فقط فإن الماركسية ضد القومية بدعوتها الى اتحاد عمال  
العالم والغاء الطبقات الأخرى وقيام الشيوعية المزعومة عند ذبول الدولة  
فنجده ستالين يقرر أيضا ان من واجب الشيوعى فى كل الأحوال ان يناضل  
ضد الوطنية الضيقة وان لا يحصر نفسه فى حركتها المحدودة الأفق (٣٦) .

: وعن رفض القومية كتب أيضا ماركس ان العمال في اكثريتهم منزهون عن الانواع القومية لأن كثافتهم وحضارتهم في الجومر انسانيتان ومعاديتان للقومية (٣٧) وهذا الكلام مردود عليه لأن الماركسية لم تحمل في جوهرها أى طابع انساني وقد سبق لنا الاشارة الى ذلك باسمهائى .

ولكن منطلق الماركسية من شجب القوميات هو وجود استعمار جديد غير الاستعمار الرأسمالى ، تكون مصالح الدول التى تدور فى الفلك الماركسى تابعة للمصلحة الشيوعية التى يقبلوها زعماء الكرملين فهى عند الشيوعيين فوق كل مصلحة . والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها تدخل الاتحاد السوفيتى للقضاء على ثورة المجر فى عام ١٩٥٦ وما قامت به من قمع وقتل ، كما تدخل فى أحداث تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨ ، من هنا يتضح خطأ فكرة معاداة روسيا لسياسة الاستعمار الرأسمالى الغربى فى الدول الشرقية والغربية فكانت تلك الدول تصانى الكثير من مظالم الاستعمار الغربى ومساوئه واستغلاله مما ساعد تلك الفكرة النفوذ الروسى على الانتشار لاسيما بين طوائف المثقفين فى تلك الدول ، وذلك وضح للبعين فى السنوات الأخيرة خطأ تلك الفكرة التى سادت فافادت النفوذ الروسى حينما من الدهر . فسياسة معاداة الاستعمار من جانب الروس لم تكن مسألة مبدأ « وانما كانت مسألة » تكتيك لاضعاف النفوذ الغربى الرأسمالى فى تلك المستعمرات ليحل النفوذ الروسى مكانه (٣٨) . ومن ثم تبين لنا انه من حيث المبدأ نجد السياسة السوفيتية انما كانت تهدف الى السيطرة العالمية وهذا ما ورد على لسان لينين حين قال : « ان هذا النضال سينتهى بانتصار الجمهورية السوفيتية العالمية » (٣٩) .

مما يجعلنا نقرر أن السياسة السوفيتية ارتسمت هذا المبدأ الاستعمار من واقع ماركس وانجلز حيث لم يكونا من المناهضين للاستعمار ، نجد ماركس قد أيد الاستعمار البريطانى فى الهند فى عهده - وأشاد بانتشار الصناعة الانجليزية هناك ، ولقد كان يرى ان من شأن ذلك الاستعمار ان يهز الجمود الذى كان جاثما على الهند فتسرع فى

---

(٣٧) زكى مراد ومحمد يوسف الجندى : الأزمة التشيكوسلوفاكية ص ١١٢ ( دار ٠٠  
النقالة الجديدة ص ٦٨ ) .

(٣٨) ٥٥ عمر حليق : « موسكو واسرائيل » ص ٤٢٠ طبعة عام ١٩٦٦ .

(٣٩) لينين : مقالات وخطب بمناسبة اعياء ثورة اكسفورد ص ٤٢ ( موسكو عام ١٩٧٠ ) .

الثنائي بركب الحضارة الحديثة وتكتفح بالتالي لستة تطورها. (٤٠) .

ليس غريسا على لينين ومن جابوا من بعدهم الذين يرون أن تمد الغول الماركسية. يدعون الاقتصادى والفنى السياسى الى الشجوب المتخلفة المستعمرة لمساعدتها على التحرر وتحقيق ثورتها الديمقراطية باعتبارها خطوة أولى صوب الاشتراكية أى ... الماركسية (٤١) .

وبهذا نعتقد أننا قد أجبنا على تساؤلاتنا الأربعة عن مدى اتسام بالماركسية بالاشتراكية العلمية ، واضمح لنا انها مذهب فلسفى يقوم على المادة يمثل الفترة التى ظهر فيها وبذلك أصبحت مقولة الاشتراكية العلمية مقولة زائفة. لا تمت للعلم بصلة ، أما بالنسبة عن ديمقراطية النظام السياسى فوجدنا انتفاء الديمقراطية فى تنظيمه السياسى حيث يقوم على التنظيم الواحد الذى يقوم على النظام الشمولى ، بينما يتقدم فيه الجانب الأخلاقى كما أوضحنا فى سياق كلامنا من خلال هذا البحث وأخيرا أن الماركسية والماركسية اللينينة تقومان بتوسيع نفوذها والسيطرة على شعوب العالم مرحليا عن طريق العون الاقتصادى والفنى والسياسى فهى بحق يمكن أن تطلق عليها الامبريالية أعلى مراحل الماركسية ردا على ما قاله لينين أن الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية فكلاهما استعمار واحد ، ولا يختلف هذا عن ذلك وهما وجهان لعملة واحدة .

---

(٤٠) د عبد الحميد متولى الاسلام ومبادئ نظام الحكم فى الماركسية والديمقراطيات العربية ص ٣٦٨ ( منشأة المعارف اسكندرية عام ١٩٧٦ ) .  
(٤١) د راشد البراوى : المذاهب الاشتراكية المعاصرة ص ٣٦٣ ط ٢ عام ١٩٧٠ .



## خاتمة البحث

دراسة مقارنة بمدى ارتباط السياسة بالأخلاق

بصفة عامة ولا سيما في النظم الثلاثة الإسلامية والليبرالية والماركسية

## الغاتمة

لقد راعينا في هذه الدراسة أن تشتمل على شقين تحقيقا للهدف الذى نسعى اليه وهو التعرف على مدى ارتباط السياسة بالقيم الأخلاقية وجاء الشق الأول تاريخيا تطوريا ، نعرض فيه للفكر السياسى والأخلاقي فى سياق نظم ثلاثة هي : الإسلامية والليبرالية والماركسية .

أما الشق الثانى من البحث فقد استخدمت فيه الطريقة التحليلية المقارنة وذلك لوضع حصيلة القسم الأول من البحث موضع الدراسة والتحليل والمقارنة حتى يمكن أن نصل الى النتيجة النهائية أو الهدف الذى نسعى وراءه من بحثنا هذا . لهذا قد انصب القسم الثانى على دراسة النظرية والتطبيق فى كل من السياسة والأخلاق ومعنى هذا أننا سنصل من بحثنا هذا الى وضع الحدود الحاسمة بين كل من النظرية والتطبيق أو بين النظام والممارسة السياسية والأخلاقية .

وقد اوضح لنا من القسم الأول من بحثنا بعد دراسة مستوعبة لتطور الفكر السياسى الغربى ومدى صلته بالأخلاق ، وكذلك مدى صلة الفكر الإسلامى بالأخلاق ، وأيضا مدى صلة الفكر الماركسى بالأخلاق ، أنه يتعين الفصل تماما بين النظرية والتطبيق أى بين النظام وممارسته فى الغالب الأعم ، نجد أن المنظرين السياسيين فى هذه النظم الثلاثة يتوخون النظام الأمثل فى نظريهم وفى مجال تفكيرهم سواء أكان الهيا أم ايدولوجيا، ولا يمكن أن نجد منظرا سياسيا يتخذ من الشر قاعدة لنظامه السياسى وحتى اذا كانت نتائج هذا النظام ستحدث القصور والآثا والآلام بمجتمعه أو بالمجتمعات الانسانية عامة الا أن واضعى أمثال هذه النظريات أو النظم لابد من أنهم يتوخون خيرا ما فى هذه النظريات ولو من منظورهم ، هم على الأقل ، فمثلا نجد أن أفلاطون فى الفائه لبدأ الأسرة ، ( وهو شر فى نظر البعض ولا يتسم بسمة الأخلاق ) الا أنه - أى أفلاطون نفسه -

كان يرى ان هذا الأمر تحقيقاً لمبدأ المساواة وتكافؤ الفرص في كل شيء وكذلك فان مكيا فيللي حينما وضع مبداءه عن « أن الغاية تبرر الوسيلة » كان يصرى أن تحقيق النجاح في كل أمر من الأمور ، او كنتيجة لنظرية أو نظام سيكون للخير وهكذا أيضاً ترى البراجمسية المعاصرة أن النجاح في العمل هو أساس الصحة ، وهو الحقيقة وهو الخير ، وكذلك حينما وضع نيتشه نظريته في « السورمان » كان يرى أن هذا الإنسان هو التعبير الكامل عن قوة الانسانية وخيرها ، وأنه بلونه لا يستطيع البشر أن يعيشوا في مجتمع ، لأن باقى البشر عبيد يجب أن يساقوا وهذا في نظرها أكثر النظريات شراً .

وجاء تطبيق هتلر وموسوليني لنظرية فخته ونيتشه وهيتلر مثيلاً في بعث الحركة العنصرية والتعصب للجنس ، وهو مقبوت وشر بالنسبة للعالم كله ، فيما عدا الشعب الألماني فإنه كان يعد هذا خيراً له إذا طبقنا مقاييس الأخلاق النسبية .

وهكذا فأننا نعتقد أن النظريات والنظم كما اتضح لنا من خلال الدراسة التطورية للنظم الثلاثة ، أن هذه النظم لا يمكن أن توضع بطريقة تنبئ معها كل جوانب الخير ، بل لابد من وجود تكافؤ للخير في أي نظام فيها من منظور ما على الأقل . ولكن هذه النظم تتراوح نسبياً الطابع الأخلاقي فيها بحيث لا يمكن أن نجد كما رأينا في الدراسة نظاماً واحداً من بينها يقسم بالكمال الأخلاقي المطلق سوى النظام الاسلامي وذلك لأنه انما يصدر عن مصدر إلهي كامل تعرض للخير وكيفية مساندته في ظل نظام سياسى ، وحذر من الشر وأشار الى كيفية الوقوف ضده ، وتوعده هؤلاء الأشرار بالمقاب في الدنيا والآخرة .

والأمر الذى لا شك فيه أن الوعيد بالآخرة انما يحمل عوامل ضغط قوية تمنع الإرادة من الانزلاق الى الشر من وراء ظهر القانون الوضعي كما سنرى في تحليلنا للممارسة السياسية ، ذلك لأن الأمر هنا ينصب على الأفعال المرتبطة بالنية وليس بالقانون الظاهري الذى يمكن للفرد أن يتجاهله والتحایل عليه وإغفال أمره .

وهكذا نجد التدرج في التطابق بين القيم الأخلاقية الكاملة والنظم السياسية ، فنرى أن الفكر السياسى الغربى منه قد انقسم بطابع الخير في معظم نظمه إلا ما كان منها حكماً مطلقاً من حيث نصوص النظام أو النظرية ، وليس من ناحية الممارسة ، ومع ذلك كما رأينا فان واضعى هذه النظم كانوا يتوخون الخير من نظمهم هذه ، فحينما أشار فولتر الى

ضرورة قيام حاكم مطلق عادل مستنير أى أنه حينما سلم بوجود الحاكم الأجنبي غير الديمقراطي الذى يشترط فيه أن يكون مستنيرا أى متفقا وقائما ، وأن يكون بالإضافة الى هذا متنسبا بالعدل والرحمة والرفق بالبيعة كان يقصد من وراء ذلك أن يضمن أوصاف الحاكم الصفات التى ترتبط بحكم ديمقراطى مثالي منزوعا منها الجانب الديماغوجى ، لأن الديمقراطية كما نرى ليست كلها خيرا ، فبالرغم من أنها تعبر عن ارادة الشعب فى حكم نفسه بنفسه ، إلا أنه فى كثير من المواقف تتغلب الفوغائية وتسود وتمرقل اظهار الارادة الشعبية الحقبة التى ينص القانون على أنها هى صاحبة الأمر فى كل شىء ، وهكذا نرى كيف أن الديمقراطية وهى النظام السياسى الغالب فى النظام الغربى وقد توخيت معانى الخير والأخلاقية فى جميع نظمها منذ عهد اليونان فى ظل الديمقراطية المباشرة ثم الديمقراطية غير المباشرة أى النيابية أو التمثيلية ، ثم الديمقراطية شبه المباشرة وقد سبق الكلام عنها فى سياق هذا البحث ، إلا أننا نجد مع ذلك - وقبل أن نتكلم عن انحرافات الممارسة الديمقراطية - أن النظام نفسه محبوب بعبية أساسى لا يحمل معنى الخير وهو أن النظام يصل لأقلية الكثرة فى إصدار القرارات ، فاذا وجدنا أن مجلس النواب به مائة عضو ، واقترح واحد وخمسون عضوا على أمر من الأمور بالقبول والموافقة عليه ، فإننا نكون بذلك قد أهدرنا ما يقرب من نصف الشعب الباقي الممثل فى تسعة وأربعين عضوا وهذا شر نسبو مرتبط بنية النظام نفسه . . .

وقد جاء الانتخاب بالقائمة ليحل بعض عيوب هذا النظام ولكن وجدناه أسلوبا يتأرجح بين الخير والشر بحسب سوء نية وفهم القائمين على تطبيقه كما حدث فى مصر ، بينما هذا الأسلوب قد فشلت تجربته فى فرنسا لسبب آخر هو تجديد الاتجاهات السياسية والايدولوجيات والتيارات الاجتماعية والثقافية وغيرها ، الأمر الذى أفضى الى تشتت الأصوات وتوزيعها على نطاق واسع لا يستبين معه الارادة الشعبية الغالبة بوضوح ، وقد يلجأ الحاكمون الى نظام التآلف فى نظام السلطة أو عمل قرارات المجالس النيابية ولكن هذا الأمر قد يكون عائقا شديدا لوطاة فى الممارسة السياسية كما حدث فى فرنسا ، وكما يحدث فى اسرائيل الآن ، وربما كما يحدث فى ظل النظم السياسية الطائفية كما هو فى لبنان دون الأخذ بنظام القائمة .

ومما تجدر الإشارة اليه أن الديمقراطية أصبحت فى مازق جد خطير فى مواجهة الحركات الاقتصادية والاجتماعية الأخيرة التى تمثلت فى سيادة الفكر الماركسى فى الحقبة الأخيرة ، وجعلت من منطقة أمريكا

الجنوبية والوسطى مرحلة عدم استقرار سياسى ، كذلك أوجلت قلاقل سياسية ونورات دينية وطائفية فى منطقة الشرق الأوسط ، وجنوب آسيا ومعظم الدول وثورات فى أفريقيا على السواء . وهذا يرجع أيضا الى التدخلات المريبة فى هذا البلاد لتميع الارادة الشعبية ومحاولة فرض نظم سياسية عليها قد لا تستقيم مع أوضاعها وظروفها القومية ، فمثلا نجد من وراء محاولات غرس بذرة الديمقراطية الليبرالية ، الولايات المتحدة الأمريكية والدول الغربية الليبرالية ، لأنه فى ظل النظام الديمقراطى الليبرالى ، تستطيع هذه الدول التعامل مع السلطة الاقتصادية فى هذه البلاد وهم فى الغالب الذين يتولون السلطة السياسية ويمثلون أعلى ذروة للاستغلال فيها . لهذا فإن هذه النظم الغربية التى يتولى امرها كبار رجال الاقتصاد يرون أن الديمقراطية الليبرالية أعلى ضرورة للنظام السياسى فى نظرم والذى يرتبط مع الأخلاق يصبح هذا النظام فى البلاد المتخلفة وسيلة لتثبيت دعائم الاستغلال وتكوين طبقة من الحكام الفاسدين المرتشين وهذا هو الشر بعينه ، ومن ثم فأنا نجد النظام الليبرالى نفسه يقرز فى البلاد النامية عوامل الانتكاس وانهايار القيم الأخلاقية ، لأنه بالانصاف الى هذا لا يرتبط بالقيم الدينية عن وعى وادراك لحقيقة المصدر الإلهى بل عن نفاق ومحاولة لاستغلال الدين من أجل المنافع السياسية والاقتصادية وهذا ما نجده عند البراجمسيين وعند النفعيين أمثال بنجامن فرانكلين ونيتيوارت مل ، على أننا يجب ألا ننقل أن هذا النظام الديمقراطى الليبرالى الذى يقده أصحابه مثالا للأخلاقية فى نظرم وفى مجتمعهم ، نجده من ناحية أخرى وبالا على بعض الفئات فى هذه البلاد نفسها ولا سيما صفار العمال فيها ، فلا زالت هناك بؤر للفقر فى أكبر مدن أمريكا وإنجلترا وفرنسا وكذلك فى إيطاليا ولا سيما فى جنوبها .

وقد نبه هذا العيب الملاحظ فى بنيتة النظام الليبرالى الى ضرورة قيام نظام آخر يقف أمام غوائل الليبرالية تحقيقا لمعادلة التوزيع ، وانصافا لـ شئفة العاملة ، وهنا يأتى النظام الاشتراكى ذى قمته النظام الماركسي والهدف من هذا النظام كله واحد وهو توزيع المنتج الاجتماعى بطريقة عادلة ، وقد اتخذ كل فريق من الاشتراكيين منهجه الخاص فى تصوره لحل المشاكل الاجتماعية - وقد أوضحناها بإيجاز فى سياق بحثنا - ولكننا نغنى هنا فى دراستنا « النظام الماركسى » ، وإذا كان النظام الماركسى يشمل على معانى الخير بالنسبة للعمال وحدهم ، فإنه يفرز أيضا تيارات خطيرة وشذيرة ، لاتجاهه الى القضاء الدئوى على الطبقات الأخرى ، واستئصالها بدون شفقة أو رحمة ، مع مصادرة أملاكها ، وهذا هو الشر المطلق الذى يرسمه الماركسيون فى مخططهم النظرى فيحددون مواعيداً

للتبوء وانفجارها والاستيلاء على الحكم وتغيير النظام ويضعون الخطط  
لإرساء دعائم الديمقراطية الشعبية عن طريق الانقلابات التي يزعونها  
في كل أنحاء العالم تحقيقا للفكر الماركسي حتى تعم الشيوعية في العالم  
كله . وهكذا ينتهي دور الدولة ولا تكون ثمة غير إدارة للأشياء وتبادل  
المنافع بين بني البشر ، ويحصل كل فرد على حاجته معه أن كان يحصل  
على حاجته بقدر عمله ، وهذا مثبت للعزائم والهمم ولا يمكن أن يحدث في  
أي مجتمع انساني ما دام أفرادهم يعملون ولا يركنون إلى الكسل وطلب  
الاحسان من الغير .

وننتهي من دراستنا عن بنية النظم الثلاثة إلى أن نكرر ما سبق أن  
ذكرناه في مقدمة هذه الخاتمة من أن النظام الاسلامي السياسي وهو وحده  
الذي يتسم بالكمال الأخلاقي المطلق من حيث تكوين بنيته الأساسية .

وإذا انتقلنا إلى مجال الممارسة السياسية والسلوك الأخلاقي فإنا  
نثبت من خلال هذه الدراسة ملاحظتين نجملهما فيما يلي :

١ - أنه في ظل النظام الليبرالي والنظام الماركسي يزداد الانقسام  
بين النظرية والتطبيق أي الممارسة ، بقدر قوة أو ضعف السلطة السياسية  
المتضخمة . وقد ظهرت الآن سلطة جديدة يحاول بعض الحكام وطعن  
الحدود حولها وهي سلطة وسائل الاعلام ، فقد أصبح أصحاب النظم  
الليبرالية واقعين تحت وطأة الايحاء الاعلامي بحيث نرى أمرا عجيبا يتمثل  
في أن السلطات التشريعية والتنفيذية وغيرها من السلطات  
سرعان ما تستجيب للمادة الدعائية القوية التي تصدر عن وسائل الاعلام ،  
فتقع تحت وطأة ما تصدره هذه الوسائل الاعلامية من آراء وقرارات  
ويصبح الشعب كله بمؤسساته كأنه موجه توجيهها مفناطيسيا عن طريقها ،  
وهذا ما نلاحظه في الدول الديمقراطية الليبرالية حيث لا تجد قوة مانعة  
في نظرها تستطيع الوقوف أمام غوغائية وانحدار المستوى في وسائل  
الاعلام بها ، وأما بالنسبة للاعلام الماركسي فهو مسخر لخدمة الحزب  
وتعاليمه ، ومن ثم فهو اعلام موجه من السلطة العليا ، ليس لأفراد المجتمع  
الماركسي أي قوة مانعة فيه لتسلط الحزب الحاكم والوحيد على أمور  
ومقاليه الحكم في البلاد التي تدين بالماركسية ، وهنا يبدو التمايز بين  
الاعلام الليبرالي الذي يقوم على حرية الفكر والتعبير بشتى وسائله وبين  
الاعلام الماركسي الموجه لخدمة الأهداف السياسية والاقتصادية دون أن  
يكون هناك أية حرية للمواطن للتعبير ، ومن ثم عليه الاذعان لما يمل عليه  
من وسائل الاعلام الماركسية في الدول التي تعتنق المذهب الماركسي .

وإذا كنا في مصر قد حاولنا ربط الصحافة بـ مجلس الشورى والسيطرة على مقدرة الصحفيين في تعيينهم وترقياتهم .. الخ إلا أننا قد تجنبنا بوضع هذه القيود على مفهوم الديمقراطية الحق ، رغم أن العالم كله يبحث عن وسيلة أو أخرى للوقوف أمام المد الاعلامي الفاسد الذي لا يكون دائما في جانب الخير .

٢ - إذا كان الانفصام واضحا وظاهرا وعلنيا بين النظرية والممارسة في النظامين الليبرالي والماركسي ، فإننا نراه يستتر ويحدث في الخفاء في ظل النظام السياسي الاسلامي ، ومعنى هذا أن ثمة انفصاما بين النظام السياسي في الاسلام والممارسة في السياسية في بعض العصور ، وإذا تتبعنا تطور النظام الاسلامي كما فعلنا في القسم الأول ، فإننا نجد أن المطابقة كانت تامة في الظاهر والباطن بين النظام والممارسة من الناحية الاخلاقية ولا سيما في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم .

أما في عصر معاوية فقد ظهر الانفصام بين النظام السياسي والممارسة السياسية من حيث ارتباطها اخلاقيا ، وبدا واضحا منذ موقعة صفين ومهزلة التحكيم والبيعة ليزيد وأخذها بالقوة أو بالرشوة ومقتل الحسن في كربلاء وتنازل الحسين خذعة ... الخ .

الأمر الذي يجعلنا نقرر أن الخلافة قد فقدت مضمونها الاخلاقي والديني في أغلب عهد الأمويين ، وكان دعاة الأمويين ومنظريهم السياسيين على بيئة من اتجاهات الحكم اللا اخلاقية فارادوا وضج تبرير عقائدي لما يحدث في عهدهم - ظلم وقهر واستبداد - وجدوا أن اللجوء الى القدر لتفسير أفعال العباد أفضل المسالك لتجانبهم من آراء الناس وأحكام المسلمين عامة على أفعالهم ، إذ أن مذهب القدرية أو الجبرية إنما يؤكد على أن أفعال العباد مقدرة منذ الأزل وأنه ليس للمرء أية ارادة حرة لكي يفعل بحسب هذه الارادة ما يريد ويبتغيه ، ولكن هذا المذهب فيه من الشر أكثر مما في أفعالهم التكرار ، ذلك أنهم يلحقون فعل الشر بالذات الالهية « تنزه الله عن أن يريد الشر أو يفعله » ، وهكذا نجد مذهب الجبرية من المذاهب الباطلة في الاسلام واستنادهم اليه يجعلهم في صف الباغية على الاسلام وتعاليمه ، وتلك الممارسة السياسية عند بعض حكام الأمويين يجعلهم تحتضن مسألة الجبرية - لاتفاقها مع وجهة النظر السياسية - ليقولوا ان الله أراد وقدر أن يصل الأمويون الى الخلافة وحكم المسلمين في صورة الملكية الوراثية الاستبدادية .

وهكذا سبست الأمور بعد العهد الأموي الذي نتج عنه الصراعات الحزبية وظهور الفرق الإسلامية واحتواء كل حاكم لها في كل عهد إذا ما وافقت هواه ، ورغم ذلك ظلت الدولة الإسلامية والخلافة تسمو الى مراقي القوة والمجد واستمرت عبر القرون في العالم الإسلامي في صورة أو أخرى - حقيقة أو شكلا - حتى العصر الحديث وكان آخرها الخلافة العثمانية التي قامت على الغلبة والقوة ولم تكن مستوفية للشروط التي يريدها الإسلام ، وجزت على نظام الوراثة الا أنها ظلت تمثل القوة الإسلامية ووحدة المسلمين ، فقامت بواجب الدفاع عن الأوطان الإسلامية وحفظ كيانها ، حتى انتهت هذه الخلافة العثمانية عقب الحرب العالمية الأولى . أما في عصرنا الحاضر فقد تفتتت أوصال الأمة الإسلامية في دويلات ودول تحمل اسم الإسلام فقط ، ومن ثم نرى أن الأمة الإسلامية في وقتنا الحاضر مقصرة في أداء واجب الله وهو إقامة الدولة الإسلامية واستمرارها ، فليس من اللازم أن توجد دولة واحدة إسلامية ، بل يمكن تعدد الحكومات والدول الإسلامية بشرط العمل بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم على أن يجمع هذه الدول الإسلامية اتحاد في أية صورة عملية بين المسلمين لإقامة الدين والزود عن حياضه من المترصنين به ، والعمل على تقوية هذه الدول الإسلامية في إطار هذا الاتحاد حتى تأخذ دورها بين أمم العالم .

من ثم يتبين لنا أن الحاكم السياسي في الإسلام أو الخليفة كان لايجزؤ على اظهار مخالفته للشرع وللنظام الإسلامي مع انه في قرارة نفسه يشعر بأنه يخالف الإسلام نصا وروحا فيما يفعل . . . ولهذا فانه يمارس سلطة استبدادية في الحكم ، ويحاول اصفاء صفة الشرعية على ممارسته الا أخلاقية عن طريق الفتاوى وبعض الأحاديث غير الصحيحة أو ربما عن طريق تفسير الآيات القرآنية تفسيراً مضللاً يخضع للهوى ويتبعه عن الأخلاق التي قرسها القرآن الكريم والسنة الحبيدة ، ومع هذا كله ، فإن الحاكم الإسلامي الذي يمارس سياسته الا أخلاقية المتعارضة مع الدين يحاول دائما الظهور أمام الرعية بغير حقيقته فلا يمكن اذن أن نتكلم عن انقسام رمسى ظاهر بين النظرية والتطبيق السياسي لها ، ومدى خضوع التطبيق السياسي في ظل القيم الأخلاقية ، ولكن الأمر يعتبر حقيقة واقعة وتدليسنا على العقيدة والشرعية ، وقد أدى هذا كما رأينا من خلال الدراسة التاريخية الى أحكام المؤرخين الصحيحة بأن المسلمين في ممارساتهم السياسية لايتربسون خطي العقيدة الدينية الإسلامية مع أنهم قد يتوهمون أنهم يطبقون تعاليم الإسلام لرؤيتهم حكامهم يظهرهم أنفسهم في صورة المدافعين عن الشرية والمطبقين لها من خلال ممارساتهم السياسية.



الإلا أخلاقية . والسبب في هذا كله أن ثمة مبدأ أساسيا وهو أن الإسلام دين ودولة وأنه لا يمكن أن يفصل السلطة السياسية عن السلطة الروحية . فلا انفصام بينهما ، ومن ثمة فإن سائر الحكام الذين يحكمون باسم الإسلام كان عليهم أن يؤكدوا هذه الحقيقة إن صدقا عند الغلة منهم ، وإن كذبا عند الأكثرية بينهم .

أما القسم الثاني من البحث فإنه يستمد أساسا من النتائج التي انتهينا إليها في القسم الأول وهو الانفصام الظاهر بين النظام السياسي والممارسة السياسية أو ما سيعرف في هذا القسم باسم التمييز بين النظرية والتطبيق في الفكر السياسي والإسلامي ، والفكر السياسي الليبرالي ، والفكر السياسي الماركسي ، فقد اتضح لنا ملامح هذا التمييز بين النظم السياسية والممارسات السياسية فيما يختص بمشكلة الالتزام الأخلاقي ، وكيف أنه إذا ارتبط بالنظام جنريا ، فأننا نجد هذا الالتزام ينفرط عقده من الممارسة السياسية فتصبح الممارسة لا أخلاقية . ووليدا غير شرعي للنظام .

وإذا كنا قد تناولنا هذا الموضوع بطريقة تاريخية تطويرية فأننا في هذا القسم سنعرض لهذا التمييز بين النظم السياسية وممارساتها بطريقة موضوعية عامة لكي نستطيع أن نكشف عن المفارقات بين النظريات السياسية وتطبيقاتها في الواقع السياسي سواء كان داخليا أم خارجيا أي سواء كان فيما يختص بممارسة الدولة لسلطة السيادة على إقليمها أو بالنسبة لممارسة العزلة لعلاقاتها الخارجية مع الدول الأجنبية تلك الممارسات التي تحددها مبادئ القانون الدولي .

وقد تبين لنا أيضا من خلال هذه الدراسة أن المصالح المتضاربة تلعب دورا كبيرا في اذكاء المفارقات والابتعاد بالتطبيق السياسي أخلاقيا . عن وصول النظريات والنظم السياسية ، ويبدو هذا في صورة مصالح مادية تنفع إلى الإحاطة بحقوق الإنسان فيكون مظهر ذلك في صورة الاسترقاق واستعباد الشعوب عن طريق الاستعمار ، وهذه تمثل أبشع شكل من أشكال التمييز والمفارقة بين النظرية والتطبيق .

ولعلنا نستعيد قول أرسطو بهذا الصدد ، وقد كان مفكرا عظيما جعل قاعدة انطلاقه الأساسية مساواة الإنسان بالإنسان في سائر المجتمعات البشرية من حيث وحدة الخصائص والصفات الإنسانية فيها بين أفرادها وفي نفس الوقت يذكر أرسطو في وصيته للألكندر الأكبر التزمته في رسالته تحت عنوان « الإسكندر أو الاستعمار » يقول له فيها « إذا وجدت

يونانيين خلص فلا تستعمرهم اذ هم احرار ، أما العبيد والعتقاء والمهجنين فانك يجب أن تعاملهم بقسوة ، وإن تستعمر بلادهم » • وهكذا ينقلب النظم السياسي عند أرسطو من اتجاهه الى الخير الى اتجاه آخر الى الشر واستئصال الجماعات غير اليونانية واعتبار اليونانيين هم وحدهم الاحرار وهذا موقف رفضه أرسطو نظريا ، وقبله تطبيقيا وممارسة ، كذلك نهج الامبراطوريات الكبيرة تستخدم نظام الرقيق وتدفع بالارقاء بلا رحمة ولا شفقة الى الأعمال الشاقة كما حدث في بناء الأهرامات والمعابد وغير ذلك •

ولعلنا نعرف من ثنايا التاريخ ومن مواقف الامبراطوريات المعاصرة بشاعة المخططات الاستعمارية بالنسبة لانجلترا وفرنسا ثم المانيا بعد الحرب العالمية الأولى وكذلك إيطاليا ثم عاتى الاتحاد السوفيتى بعد الحرب العالمية الثانية ليسهم في استعمار مناطق جديدة من خلال ما يعرف باسم الديمقراطية الشعبية في الدول التي تمتلك الماركسية والتي تدور أيضا هي فلك الكرملين •

وعندما استيقظت الشعوب النامية أى شعوب العالم الثالث على معاول الاستعمار العسكري التي تلقى أبوابها ، قامت زراغات ووحداات لتواجه هذا الفول الكبير الذي يريد أن يلتهم كل ما بقى لها من كيان قومي وثروات طبيعية ، فقد تصبغت حركة الملة القومية فيها لهذا الزحف الامبريالى فاستطاعت هذه الشعوب الصغيرة أن تخرج منتصرة بعض الشيء في معركة اتصال المسيرة بين نقطة انطلاق هذه الشعوب وتحقيق أهدافها في مجتمع أفضل •

وعندما هاجم المفكرون والمثقفون الأفكار الاستعمارية ، بدأت تتوقف حركات الاستعمار - العسكري ليحل محلها ما هو أخطر منها وهو الغزو الفكرى الذى خلفه الاستعمار كالسم الزعاف بين أبناء هذه الدول النامية ، وكذلك تخلف عن أفكار التسلط ما يسمى بالغزو الاقتصادى وهو وليد الليبرالية اذ أن الدول الاستعمارية الليبرالية لم ترحل عن ركائزها وقواعدها العسكرية في مستعمراتها السابقة الا بعد أن اخضعت اقتصادها للضعيف لتبقيتها ، فاصبح هذا الاقتصاد المتخلف مصدر إستثمار للدول الليبرالية بحيث تتحكم هذه الدول المستعمرة في أسعار المواد الخام التي تصدرها هذه الشعوب الفقيرة الى مستعمرها ، ولا تكفى هذه الاستثمارات لتكوين عائد لاصلاح مرافق البلاد التي تم استعمارها بالغزو العسكرى ، لأن خيراتها انما يسود الى دول الغرب وصناعاتها المزدهرة •

الأمر الذى لا شك فيه هو أن هذا النوع من الاستعمار قد انتشر في الغالب في كل بلاد المعمورة نتيجة للسعى الحثيث من جانب الدول العظمى

لجلب منافعها ومصالحها التي تعوق تقدم وازدهار هذه المستعمرات وإن ترسم القطى الأخلاقية لا تسمح بهذا الاستنزاف للثروات الطبيعية وإهدار الكرامة القومية والمعنوية لهذه الشعوب التي خضعت للاستعمار .

ويمكن القول بأن هناك صورتين أخريين ، الأولى منها هي النزعة القومية والثانية هي الصورة الايديولوجية ، ويرد أصحاب النظريات السياسية القائلة بالفصل بين الأصول والتطبيقات فيما يختص بالالتزام الأخلاقي في كل منهما باعتبارها مبررين يعملان على هذا التمييز أو الانفصال بين الأصل والممارسة السياسية ، وربما أضفنا تبريرا ثالثا قد لا يحتمل ما نقول من ضرورة الفصل بين الممارسة والأصل التاريخي وهما الايديولوجية والقومية .

إذا توقفنا قليلا عند فكرة القومية نجد أنها من الناحية السياسية كانت سببا في اشعال نار الحروب العالمية التي انزلت بالبشرية كوارث لا حصر لها ، وكان أصحابها يتوسمون الخير لشعوبهم من وراء الحفاظ على سلامة أوطانهم وتغيير العدة والعتاد لها مع استمرار وحدتها عبر التاريخ ، ولكنهم كانوا يصطعدون في سبيل تحقيق ذلك أى في الحركة أو الممارسة السياسية بمواجهات عنيفة من الشعوب الأخرى ، وبواقف كان يعين عليهم فيها أن يقوموا بأعمال لا أخلاقية ، ويحضروا في هذا ما قاله السير بنجال رو فاتح البنغال وحاكمها بعد ذلك للشاعر الانجليزى كابلنج الذي سأله عن كيفية غزو البنغال ، فقد أجاب الحاكم بأن هذا الغزو قد تم بطرق غير فاضلة ولا أخلاقية ، ولكنه كان لمصلحة الهند ، وهو يعنى بهذا مصلحة إنجلترا قبل الهند لأن الثروات الهندية في البنغال انهارت على إنجلترا بعد هذا ، مما أحيى نوعا من الرخاء الاقتصادى في القرن التاسع عشر في إنجلترا وممتلكاتها . إذن فما كان خيرا لإنجلترا كان شرا للهند ، وهكذا سارت القومية الإيطالية في طريق احتلالها لآرتيريا والمصومال وليبيا والحبشة فيما بعد وكذلك فعل الفرنسيون في استعمارهم الواسع النطاق في كل مكان ولا سيما في شمال أفريقيا ، وكانت فكرة القومية هي الفكرة الرائدة والزافعة الى هذا الفصل الاستعماري البغيض الذي يعد أيضا نوعا من القهر الاقتصادى ، بالإضافة الى القهر السياسى الا اخلاقي كما ذكرنا .

أما الصراع الايديولوجى فهو يتمثل خاصة فيما تفرزه الماركسية من عداء ايديولوجى للبراليات والاشتراكيات المعتدلة والنظم الشيوقراطية كالنظام الاسلامى من وجهة النظر القريبية ، حيث ان النظام السياسى الاسلامى لا يمثل نظاما ثيوقراطيا ولكنه نظام متفرد - قد أوضحناه في

حينه - ولهذا نجد تأمرا بغضا لا أخلاقيا في الممارسات الماركسية عن طريق الأحزاب الشيوعية في البلاد غير الشيوعية حيث يتدخل الشيوعيون عن طريق النفاق السياسي ومداورة الشعوب في دول العالم الثالث حتى تنهيا لهم قرص الانقضاء على معظم هذه الشعوب النامية ، فيعملون فيها اساليبهم المموية ، فتتهار هذه الدول تحت وطأة ضربات دعاة الايديولوجية الماركسية ، واعوانها من افراد الشعوب المضللة ، وهكذا نجد أن الحالة الوحيدة التي يترسم فيها النظام الشر في الممارسة هي حالة الايديولوجية الماركسية ، ومع هذا كما ذكرنا في القسم الأول نجد أن أصحاب النظرية الماركسية يتمسكون بمبادئهم القائلة أن المخطط الماركسي انما يعتبر في نهاية الأمر مثلا للخير الاسمي للشعوب المكافحة ، وفي هذا تناقض عجيب اشرنا اليه . اذ أن الايديولوجية الماركسية تأتي في مواجهة النظم التي تبشر بالرخاء والسعادة لبني الانسان جميعا بدون أى تمييز بين عمال وطبقات وسطي وطبقات عليا وغيرها . ومن قبيل الايديولوجيات الفاسدة التي تتلهم فيها الممارسة السياسية مع الأصول النظرية العنصرية التي تتبناها كل من جنوب افريقيا واسرائيل . والولايات المتحدة الأمريكية الى عهد قريب بين البيض والزلوج .

فهذه الممارسة للأيديولوجية العنصرية تتسم بطابع لا أخلاقي مطلق رغم أن أصحابها يرون أن الخير بالنسبة لهم ، وأن الشعوب الأخرى تعتبر في العرء الذي يجب ألا يحسب لها حساب فيه فقط .

وإذا انتقلنا الى مجال العلاقات الدولية نجد هيئة الأمم المتحدة تمثل انفصالا بين مبادئها والحقوق التي تنادى بها من أجل الحفاظ على حرية وأمن وسلامة كل دولة وبين الواقع الذي تعيش فيه الدول الأعضاء فيه ، حيث كل منها ينفذ أيديولوجيته وفقا لمصالحه دون اعتبار لأي قيم ومثل عليا . فاعتداء اسرائيل المستمر على أبناء فلسطين الشرعيين واعتدائها أيضا على جنوب لبنان ، نجد الولايات المتحدة الأمريكية تقف مكتوفة الأيدي لاتدين اسرائيل في تصرفاتها بل في معظم الأحيان تستخدم حق الفيتو لتعطيل القرار الصادر لصالح الأمم المغلوبة على أمرها في هذا العالم المضطرب كذلك نجد الاتحاد السوفيتي لا يبالي بقرارات هيئة الأمم بسبب أفعاله الوحشية في أفغانستان ، وكان العالم مقسم بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية ، كذلك الأمر بالنسبة لمشكلة قبرص وتجاهل معظم الدول الإسلامية لتأييد الدولة الإسلامية في قبرص ارضاء للجانب الأمريكي أو غيره ، كذلك الأمر بالنسبة لايوان والعراق ، لا يستحسان لشريعة الله بل كل منهما يسير في طريق مستود يزداد اشتعالا يوما بعد

يوم من القوى الكبرى لأن مصلحتها انهاك القوى الاسلامية حتى يمكن لها السيطرة عليها تماما . هكذا نرى في الممارسة السياسية انفصالا تاما عن القيم والأخلاق .

ويبقى في آخر الامر القول بأن النظام الاسلامي هو وحده الذي تنبع منه الممارسة السياسية أو التطبيق السياسي ، وبذلك نرى التطبيق يتسم بالطابع الأخلاقي حتى في الحالات التاريخية التي تعكس منظورا غير هذا أي منظورا لا أخلاقيا ، نجد أصحابها يحاولون المداورة والتستر على مواقفهم ، وبذلك الجهود الكبيرة لتأويل مواقفهم وربطها بالشرعية حتى لا تنفضح وتنكشف مواقفهم أمام الرعية ، وهذا يعكس النظامين الليبرالي والماركسي ، فالأول تصدر عنه الممارسات السياسية مع مدارة في الداخل وكشف واضح عن النيات الشريرة في الخارج أي في العلاقات الدولية جلبا للمصالح والمنافع الامبريالية .

أما النظام الماركسي فإنه بمنظوره يرى أن كل المبادئ الماركسية هي في مجموعها تشكل حق الإنسانية وتمثل القيم الإنسانية العليا مع وقوفها موقف الصراع والقتل والتآمر إلا أخلاقي مع الدول الأخرى غير الشيوعية بل في الطبقات الأخرى في مجتمعها نفسها وليس أدل على ذلك موقف الاتحاد السوفيتي من المنشقين عليه وكذلك ما فعله من أحداث جسام وتدخل سافر في الدول التي تسير في فلكه مثلما حدث في تشيكوسلوفاكيا لقمع ما أسماه بالثورة المضادة والمعادية للاشتراكية .

اذن من وجهة نظرنا يعتبر الشر وعدم الالتزام الأخلاقي ركيزة أساسية في هذا النظام الماركسي ، وقد لا يعترف بها أصحابها ولكنها كما قلنا مغروسة أساسيا في بنية نظامهم لا يستطيعون منها فككا .

ويبقى بعد ذلك النظام الاسلامي ، كما قلنا ، هو الذي يؤكد لنا تساق النظريات مع التطبيق ، اذ هو يعبر عن معاني الخير وأعلى درجات الالتزام الأخلاقي ، وهكذا نجد أن هذا النظام الالهي الاسلامي ، انما يتطابق تماما مع الطبيعة الإنسانية ، ولهذا فهو أكثر النظم اتجاها إلى النزعة الإنسانية كقوله : « فاقم وجهك للدين حنيفا ، فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (سورة الروم الآية : ٣٠) .

ولم يستطع الماركسيون وغيرهم ان يقتربوا من النزعة الإنسانية الخاصة التي تستهدف الخير والسعادة للبشر أجمعين . وظلت هذه المذاهب

السياسية الوضعية تتمتع في طريقها نحو ارادة معاني الخير والسعادة في التنظيمات السياسية التي يضعها المنظرون فيها •

وأخيرا ، هل نستطيع ان نستخلص من هذا البحث موقفا نظريا أو فروضا مثمرة نضعها كإمكانيات نتطلع من ورائها الى توقع أنماط من العمل السياسي عند الشعوب فيما يختص بمدى الارتباط بين النظام والتطبيق وخضوعهما للقيم الأخلاقية ؟؟ •••

الحق ان إصدار حكم عام في هذا الموضوع قد يكون مضللا لاختلاف النظم واصولها وأمزجة شعوبها ومواقفها وتضارب مصالحها وتطورها الحضارى عبر التاريخ ، وكلما تعمق البناء الاجتماعي في مجتمع ، فإن الحكم في الممارسة أو التطبيق السياسي في داخله أو في علاقته مع الشعوب الأخرى يكون ضعيفا وأكثر اتجاها الى الاحتمال الشديد ، وبالعكس كلما تضائل حجم الجماعة كلما أمكن رصد هذا الارتباط بين النظم السياسية وتطبيقاتها ومدى مراعاتها لمبادئ الأخلاق ، كلما أصبح هذا الحكم ميسرا وسهل المنال • ولهذا جاء النصور السياسي لنظام المدينة أقرب الى الصحة وإلى الدقة من النصور السياسي لدولة الإمبراطورية عند الرومان أو غيرهم بصفة عامة •

فبالا عن ذلك لا يمكن أن نتصور أن شعبا في عصرنا هذا يستطيع أن يعيش بمعزل عن الشعوب الأخرى لا سيما بعد أن تتدخلت وسائل الاعلام الجديدة ، ووسائل المواصلات السريعة والأقمار الصناعية ، فأصبحت اجزاء العالم كلها قريبة المثال خاضعة لعملية التأثير والتأثر ، وأصبحت الحضارة الغربية بجلوها ومرها ، هي صاحبة اليد العليا في العالم وفي الفن وفي ممارسة الشؤون الحياتية ، وذلك في جميع الدول على السواء •

وعلىنا أن نحذر حين إصدار حكمنا في هذا المجال أن نراعى قوة عملية الانتشار الثقافي الغربي في ربوع العالم كله وكيف انها تعمل على تغيير أنماط السلوك عند الشعوب حتى في الدول الشيوعية (١) ، فيكون المثال الأعلى في الممارسات السياسية هي تجاوب الغرب وتطبيقاته السياسية التي سرعان ما تتحول من العرف الى القانون بعد تطبيقها فترة من الزمن •

---

(١) وقد لاحظنا ذلك في أمور كثيرة منها الجبال الاتحاد السوفييتي بإندفاع على عقد اتفاقات تجارية مع الدول الأجنبية مع أن الشيوعيين يرون أن التجارة الخارجية هي الطريق الى الإمبريالية والاستعمار ، كما سمح أيضا الاتحاد السوفييتي باستعمال الأدوات الاستهلاكية الكمالية ، كما وجدنا الاقتصاد السوفييتي في بعض شهور السنة للاستهلاك الغربي بحيث أقيم لأول مرة منذ عدة سنوات معرض للأزياء النسائية في موسكو •

وفى ختام هذه الملاحظة الأخيرة يجب ألا ننسى الفاعلية العظمى لأمر خطير بدأ في القرن التاسع عشر وهو العلم ، ومن ثم فعل المفكر السياسي وكذلك للفكر الأخلاقي الآن أن يضعاً نصب أعينهما مدى ارتباط المشكلة الأخلاقية في عالم السياسة الخارجية بقوة العلم وتفوقه ، ولا سيما وقد دخل العالم في العصر الذري ، وأصبحت مشكلات السياسة تستند في حلها الآن الى تمهيد المنجزات العلمية والتكنولوجيا بطريقة لا أخلاقية •

ويبقى ان الانسان نفسه هو الذى يصل الى النتائج العلمية الخطيرة وهو الذى يوظفها أما الى الخير أو أما الى الشر •

واذا كان هذا البحث قد أفضى بنا الى وضع النظام الاسلامي في موضع الصدارة ، حيث يعلو كل النظم الوضعية ، بسبب الضوابط التى وضعها المشرع الأعظم : الله تبارك اسمه عندما استخلف الانسان في الأرض وحمله رسالة الإصلاح والتعمير في الدنيا التى هي مركب للآخرة ، مما يؤكد أن الاسلام بحق دين ودولة ، وشريعة ونظام ، يحقق الخير والسعادة للانسان في جميع بقاع المعمورة •

هذا وبالله التوفيق ، والحمد لله رب العالمين. . . .





## المراجع

**أولاً : المراجع العربية :**

- [illegible]

- ٢٦ - الترمذى • السنن الكبرى • القاهرة بدون تاريخ •  
 ٢٧ - الزمخشري • الكشف من عوارض التنزيل • الطبعة البهية ١٣٤٣ هـ •  
 ٢٨ - ارنست يازكو • النظرية السياسية عند اليونان • ترجمة لويس اسكندر • مؤسسة سجل العرب القاهرة ١٩٦٠ •  
 ٢٩ - احمد أمين وزكى نجيب • قصة الفلسفة الحديثة • المعارف بالقاهرة •  
 ٣٠ - د. احمد شوقى • الحركة السياسية فى الاسلام • دار الفكر الكويت ط ١ - ١٩٧٣ م •  
 ٣١ - ابو يوسف الكندى • رسائل الكندى الفلسفية للدكتور محمد عبد الهادى أبو ويدة • القاهرة •  
 ٣٢ - د. السيد خليل هيكل • الأحزاب السياسية فكرة ومضمون • مكتبة الطليعة أسبوت عام ٧٩ •  
 ٣٣ - د. السيد خليل هيكل • الانتقضة السياسية التقليدية والنظام الاسلامى • مكتبة الآداب الحديثة •  
 ٣٤ - القاضى عبد الجبار • شرح الأصول الخمسة • تحقيق الدكتور عثمان عبد الكريم عثمان ط • أسبوت عام ٨٤ •  
 ٣٥ - اللشبرى • الأحكام السلطانية • القاهرة عام ١٩٦٥ •  
 ٣٦ - القاضى ابو يعلى الحنبلى • تطبيق محمد حامد الفنى ، ط • التعليق ١٣٥٦ هـ •  
 ٣٧ - د. الشافعى أبو راس • التنظيمات السياسية التيسيرية عالم الكتاب بصرى ١٩٧٤ ط •  
 ٣٨ - الشهريستانى • الملل والنحل • القاهرة ١٣١٧ هـ •  
 ٣٩ - اللطفى • اخبار العلماء فى اخبار الحكماء • القاهرة ١٣٤٦ هـ •  
 ٤٠ - د. أنور محمد سلامة • الديمقراطية بين الفكر الشرقى والفكر الاشتراكى • دار نهضة مصر ١٩٧١ •  
 ٤١ - د. بطرس غالى ومحمد خيرى عيسى • المدخل فى علم السياسة • القاهرة •  
 ٤٢ - برنارد شو • مقالات فى الاشتراكية القافية • ترجمة محمد عبد الله القلى • ( مجودة اختراكا لك ) •  
 ٤٣ - تروى • الفلسفة المعاصرة فى فرنسا • مقالات فى الاشتراكية القافية • ترجمة محمد عبد الله القلى • ( مجودة اختراكا لك ) •  
 ٤٤ - د. توفيق الطويل • الفلسفة الخلفية • منشأة المعارف عام ١٩٦٠ •  
 ٤٥ - د. ثروت بلوى • النظم السياسية • دار النهضة المصرية القاهرة ١٩٧٥ •  
 ٤٦ - جون ستودارت هيل • الحرية : ترجمة د. عبد الكريم احمد • مؤسسة سجل العرب ١٩٦٦ م •  
 ٤٧ - جون هوبسبى • السلوك الانسانى - مقدمة فى مشكلات الاخلاق • ترجمة وتعليق د. علي عبد السطى • دار الدراسة الجامعية ١٩٨٤ •  
 اسكندرية •

- ٤٨ - جوستاف لوبون • حضارة العرب • ترجمة عادى بيروت
- ٤٩ - ج • ه • كول • تاريخ الفكر الاشتراكي • ترجمة عبد الكريم احمد • القاهرة • الثقافة الحديثة •
- ٥٠ - جلال الدين السيوطي • تاريخ الخلافة •
- ٥١ - جلال الدين السيوطي • الاقنآن فى علوم الترقن • القاهرة ١٩٥١ •
- ٥٢ - جلال الدين السيوطي • الجامع الصغير • القاهرة ١٩٥١ •
- ٥٣ - جلال يحيى • الثورة للهدية • دار القومية للطباعة والنشر •
- ٥٤ - حسن كامل سليم • تاريخ أوروبا الاقتصادى فى القرن التاسع عشر • علم السياسة •
- ٥٥ - د • حسن صعب • دار العلم للملايين بيروت ط ١ عام ١٩٦٦ •
- ٥٦ - خالد محمد خالد • من هنا نبدأ • عام ١٩٥٢ •
- ٥٧ - خالد محمد خالد • الدولة والاسلام • دار ثابت للنشر ١٩٨١ •
- ٥٨ - د • راشد البراوى • المذهب الاشتراكية للماصرة • القاهرة عام ١٩٧٠ •
- ٥٩ - د • رافت غنيمى الشيخ • تاريخ العرب الحديث • دار الثقافة الحديث ٦٨ •
- ٦٠ - د • زكى مراد ومحمد يوسف الجندى • الأزمة التسكوسلافية •
- ٦١ - سباين • ج • ( الكتاب الأول ) ترجمة حسن جلال المروسى • دار المعارف القاهرة ٧١ •
- ٦٢ - سباين • ج • ( الكتاب الثانى ) ترجمة حسن جلال المروسى • دار المعارف القاهرة ٧١ •
- ٦٣ - سباين • ج • ( الكتاب الثالث ) ترجمة د • احمد سويلم الدهرى • دار المعارف القاهرة ٧١ •
- ٦٤ - سباين • ج • ( الكتاب الرابع ) ترجمة على ابراهيم السيد • دار المعارف القاهرة ٧١ •
- ٦٥ - سباين • ج • ( الكتاب الخامس ) ترجمة د • راشد البراوى • دار المعارف القاهرة •
- ٦٦ - د • سليمان الطماوى • السلطانات الثلاث والسنائر المعاصرة فى الفكر الاسلامى • عام ١٩٦٧ •
- ٦٧ - سيد مظفر نادرى • التاريخ الجغرافى للقرن • نشر لجنة البيان العربى القاهرة •
- ٦٨ - سهل التستري • ترجمة د • هيد الشافى • عبد القادر •
- ٦٩ - ستالين • رسالة الحروف • السلفية •
- ٧٠ - سچفريد هوتكة • الفدية الوطنية • موسكو •
- ٧١ - د • طيمية الجرف • فضل العرب على أوروبا • ترجمة محمد كؤاد حسن • القاهرة •
- نظرية الدولة والاسس العامة • للتنظيم السياسى ( الكتاب الثانى ) • مكتبة القاهرة الحديثة ٦٦ •

- ٧٢ - د. طه حسين • نظرية الدولة • الثاني ، مكتبة القاهرة الحديثة ٦٦ •
- ٧٣ - د. طه حسين • نظام الاثنين • دار المعارف بمصر •
- ٧٤ - د. علي عبد الحلبي محمد • محمد الفكر السياسي الغربي • دار الجامعات المصرية عام ٧٥ •
- ٧٥ - د. علي عبد الحلبي محمد • تيارات فلسفية جديدة • دار المعرفة الجامعية ٨٣ •
- ٧٦ - د. علي عبد الحلبي • السياسة بين النظرية والتطبيق • دار المعرفة الجامعية ٧٤ •
- ٧٧ - د. عادل الموا • للذاهب الأخلاقية • القاهرة •
- ٧٨ - د. عزمي شنتي • نظرية الدولة عند راسل • رسالة ماجستير •
- ٧٩ - د. عبد الحليم محمود • التفكير الفلسفي في الاسلام • دار المصرية للطباعة والنشر ٧٧ •
- ٨٠ - د. عبد الحليم محمود • التفكير الفلسفي في الاسلام • دار المصرية للطباعة والنشر ٧٧ •
- ٨١ - د. عمر حليق • موسكو واسرائيل • عام ٦٦ •
- ٨٢ - د. عبد الحميد متولى • القانون الدستوري والأنظمة السياسية • منشأة المعارف ١٩٦٦ •
- ٨٣ - د. عبد الكريم احمد • أسس نظم السياسية • الهيئة العامة للكتاب والأجهزة العلمية - ٧٣ •
- ٨٤ - د. عبد الحميد متولى • العربيات العامة • منشأة المعارف ١٩٧٥ •
- ٨٥ - د. عبد الحميد متولى • الأنظمة السياسية وأزمة الديمقراطية • منشأة المعارف ١٩٦٤ •
- ٨٦ - د. عبد الحميد متولى • الاسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطية • القاهرة •
- ٨٧ - د. عبد الوهاب عزام • الرسالة الخالدة • منشأة المعارف ١٩٧٦ •
- ٨٨ - د. عبد الوهاب عزام • من اليبال مسجده وفلسفته وشعره • القاهرة •
- ٨٩ - د. عبد الشكالى • قضايا اسلامية معاصرة القاهرة •
- ٩٠ - د. عبد الحميد البطريق • التيارات السياسية المعاصرة • الركن العربي للبحث والنشر القاهرة ٨٢ •
- ٩٠ - د. عبد الكريم احمد • أسس النظم السياسية • الهيئة العامة للكتاب والأجهزة العلمية ٧٣ •
- ٩١ - د. عبد الحميد اسماعيل • السورى وأثرها في الديمقراطية • المكتبة المصرية بيروت عام ٨٠ •
- ٩٢ - د. عثمان أمين • محاولات فلسفية • الأنجلو المصرية ١٩٥٧ •
- ٩٣ - د. عثمان أمين • راد الفكر الغربي • الأنجلو المصرية ١٩٦٤ •
- ٩٤ - د. عثمان خليل عثمان • المبادئ الدستورية • مطبعة مصر ١٩٥٦ •
- ٩٥ - د. عباس محمود العقاد • الديمقراطية في الاسلام • دار المعارف ١٩٧٥ •
- ٩٦ - د. علي منصور • شريعة الله وشريعة الانسان • دار المعارف •
- ٩٧ - د. علي سامي النشار • نشأة الفكر الاسلامي (٣ أجزاء) • دار المعارف •
- ٩٨ - د. فردريك انجلز • ضد هرنيج • دار المعارف •

- لودفيج فوردباخ ونهاية الفلسفة  
الكلاسيكية الكلاسيكية • دار المعارف •  
الحركة الثورية العالمية للطبقة  
العامة •  
الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية  
ترجمة د. راشد البراوي • القاهرة •  
تاريخ الشعوب العربية • دار المعارف •  
رأس المال ج ١ • موسكو ١٩٥٩ •  
رأس المال ترجمة د. راشد  
البراوي • القاهرة •  
الميثاق الشيوعي •  
نقد برنامج جون عام ١٨٧٢ م •  
الشيوعية تقريبا وعملها •  
جون لوك •  
مدخل إلى الأخلاق •  
أصول علوم السياسة •  
الفكر السياسي في الإسلام -  
شخصيات ومذاهب - دارالدراسة •  
المعرفة •  
مؤسسة شباب الجامعة •  
الامام الماوردي •  
التقنيات السياسية في الإسلام • دار التراث - القاهرة ١٩٧٩ •  
الخارج والتقدم المالي للدولة  
الاسلامية • ط ٥ دار الانصار القاهرة  
عام ٧٧ •  
دار الانصار •  
الحديث •  
تاريخ الفكر الفلسفي - اليونان  
ج ١ •  
دار الجامعات ١٩٧٣ •  
النظم الاشتراكية مع دراسة  
مقارنة مع الاشتراكية العربية •  
الاسلام في مواجهة تيارات الفكر  
الغربي للعصر - ١ - الاسلام  
والاشركية •••  
فلسفة السياسة عند الكائن • اسكندرية عام ١٩٧١ •  
النظم السياسية في الدول  
والحكومات • دار الفكر العربي مصر ٧١ •  
نظام الاسلام ( الحكم وال دولة ) • بيروت دار الفكر عام ٧٤ •  
الحرية في الفكر الديمقراطي  
والاشتراكي • القاهرة ١٩٦١ •
- ٩٩ - فردريك انجلز •  
١٠٠ - فلاديمير لينين •  
١٠١ - فلاديمير لينين •  
١٠٢ - كارل بروكلمان •  
١٠٣ - كارل ماركس •  
١٠٤ - كارل ماركس •  
١٠٥ - كارل ماركس انجلز •  
١٠٦ - كارل ماركس •  
١٠٧ - كارلو هنتس •  
١٠٨ - د. محمد فتحى الشينيطى •  
١٠٩ - د. محمد كمال جعفر •  
١١٠ - د. محمد رشيد بدوى •  
١١١ - د. محمد جلال شرف  
ود. علي عبد الحفيظ •  
١١٢ - د. محمد سليمان داود  
وآخر •  
١١٣ - د. محمد فسيح الدين  
الريس •  
١١٤ - د. محمد فسيح الدين  
الريس •  
١١٥ - د. محمد فسيح الدين  
الريس •  
١١٦ - د. محمد علي أبو ريان •  
١١٧ - د. محمد علي أبو ريان •  
١١٨ - د. محمد علي أبو ريان •  
١١٩ - د. محمد عبد القادر نصر •  
١٢٠ - د. محمد كامل ليلة •  
١٢١ - محمد المبارك •  
١٢٢ - د. محمد عصفور •

- ١٣٣ - د. محمد عبد الله  
تداف .
- ١٣٤ - د. محمد محمد حسين .
- ١٣٥ - محمد يوسف موسى .
- ١٣٦ - محمد الجبال .
- ١٣٧ - د. محمد البهي .
- ١٣٨ - د. محمد نصر مهنا .
- ١٣٩ - محمد فؤاد عبد الجبال .
- ١٤٠ - د. مراد وهبة وآخرين .
- ١٣٦ - محمود شلتوت .
- ١٣٧ - د. محمود حلمي .
- ١٣٣ - د. محمود حلمي .
- ١٣٤ - مجموعة الكتاب .
- ١٣٥ - نيقولا باشف .
- ١٣٦ - نيقولا مكيايفيل .
- ١٣٧ - هـ. ج. ويلر .
- ١٣٨ - هارولد لاسكي .
- ١٣٩ - هارولد لاسكي .
- ١٤٠ - هـ. سنجويل .
- ١٤١ - هـ. ج. كريل .
- ١٤٢ - و. ل. ديورانت .
- ١٤٣ - يوسف كرم .
- ١٤٤ - يوليوس فلهوزن .
- مستور الأخلاق القرآن .
- ترجمة د. عبد الصبور شاهين .
- الاسلام والحضارة العربية
- نظام الحكم في الاسلام .
- تطهير الفكر الديني .
- ترجمة عباس محمود العقاد .
- الفكر الاسلامي صقلته بالاستعمار  
العربي .
- مدخل الى النظرية السياسية .
- المجم المهرس للقرآن .
- المجم الفلسفي .
- من توجيهات الاسلام .
- الاباء المستورة العامة .
- نظام الحكم في الاسلام .
- ا ب السياسة . ترجمة سعد  
رغمي .
- اصل الشيوعية الروسية ترجمة  
سعد كامل .
- الامر ترجمة خيرى حماد .
- موجز تاريخ الحضارة .
- ترجمة عبد العزيز جلود
- نشأة التعرّية الأوربية .
- ترجمة عبد الرحمن صدقي .
- السلطات في الدول والتنظيم  
الدول
- ترجمة د. توفيق الطويل
- وعبد الحميد حمدي .
- المجلد في تاريخ الأخلاق .
- الفكر الصيني من كونفوشيوس  
الى ماوتسى تونغ .
- قصة الحضارة في العالم .
- ترجمة محمد يندران وذكى نجيب
- محمود للمجلد الأول ج ٢
- تاريخ الفلسفة اليونانية .
- تاريخ الدولة العربية من ظهور  
الاسلام الى نهاية الدولة  
العربية .
- ترجمة د. محمد عبد الهادي
- أبو ريدة مشروع الآف كتاب
- مؤسسة الرسالة بيروت ط ٣  
عام ١٩٨٠ .
- دار الفتح بيروت ١٩٧٣ .
- مطبعة نهضة عصر ١٩٦٢ .
- دار التاليف والنشر عام ١٩٧٥ .
- مكتبة وهبة ٨١ / ط ٩ .
- الهيئة العامة للكتاب عام ٨١ .
- دار الشهاب بلون تاريخ .
- دار الثقافة الحديثة .
- دار القلم القاهرة ١٩٦٦ .
- دار الفكر العربي ١٩٦٤ .
- دار الهدى ١٩٧٨ .
- دار الثقافة الجديدة .
- المدار المصرية للتأليف والنشر  
١٩٦٦ .
- دار الافاق الجديدة بيروت  
١٩٧٩ .
- مطبعة السعادة ١٩٢٨ .
- القاهرة .
- مجموعة اخترنا لك .
- ترجمة عبد المجيد سليم الهيئة  
العامة للكتاب ١٩٧١ .
- لجنة التاليف والترجمة والنشر  
عام ٦١ .
- لجنة التاليف والترجمة  
والنشر ٦٦ .
- المدد ١٣٦ عام ١٩٦٨ .

## ثانيا : المراجع الأفرنجية :

1. A. M. Burns : Ideas in Conflict (London 1963).
2. A. P. Perry : Approach to Philosophy.
3. Alomond, Gaisiel : A. A Functional Approach to Comparative Politics.
4. Adolf A. Berle : The Twentieth Century Capitalist Revolution. (London 1955).
5. Burgess, J. B. : Introduction to History of Philosophy.
6. Barker, E. : Greek Political Theory..
7. Barker : The Politics of Aristotle Book 4, 11:-
8. Croce, B. : Political and Morals.
9. Cooker, F. W. : Reading in Political Philosophy.
10. C.N. Parkinson : The Evolution of Political Thought.
11. C. H. Machivin : Constitutionalism ancient and Modern, (N.Y. 1947).
12. Dunning W. A. : A History of Political theories Ancient and Medieval. Book I, (New York 1902).
13. B. H. Car : Nationalism.
14. E. R. Pearse : History of the fabian Society London, 1925.
15. Findly, J.N., Hegel, A Re-examination, London 1925.
16. G. Chanberlian, The Roots of Capitalism, (N.Y. 1959).
17. G. Field : Political Theory. (L. 1936).
18. Hobbes. T. : The Leviathan.
19. Hegel : The Philosophy of Right.
20. Negel The Philosophy of History.
21. Hegel The Philosophy of History.
22. H. D. Lasswell & Kaplan Power in Society (N.Y. 1970).

23. H. May : The Theory of Democracy.
24. H. J. Lasky : The Rise of European Liberalism L. 1963.
25. H. Lasky : Communism.
26. Isiah Berlin : Karl Marx, His life and Environment, (1948).
27. J.S. Machinzi : Ultimate Values.
28. John Bowle : Western Political Thought from the Origins to Rousseau, 1961.
29. J. Welton : Groundwork of Ethics.
30. J. N. Figges : Political Thought from Gerson to Groffes, (4, S.A. 1960).
31. J. Price : Modern Democracies.
32. John Locke, The Second Treatise of Civil Government, (L. 1948).
33. Karshvinien and Orlow : Fundamental of Marxism-Leinism (Moscow 1964).
34. Leonard, T. Hobhouse : The Metaphysical Theory of State (L. 1918).
35. MacIver : The Modern State II (1942).
36. Machiavelli : The Prince.
37. Macdonald, D.D. : Development of Muslim Theology. Jurisprudence and constitution.
38. Mannheim Karl : Man and Society in an Age of Reconstruction (L. 1942).
39. Max Weber : The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism.
40. Max Weber : The Sociology of Religion.
41. Maxey. C. : Political Philosophies.
43. Rousseau, J.J. The Social contract. (L. 1938).
44. Russel. B., A History of Western philosophy.
45. Russel. B. : Power, A New Social analysis. (N.Y. 1949).
46. Russel. B. : Authority and the Individual (N.Y. 149).
47. Russel : New Hopes for changing World (N.Y. 195).
48. A. M. Tilmus : Essays on the Welfare State (L. 1963).
50. Sir Sealey. G. R. Introduction to Political Science. (London, 1890).
51. Sabine G. H., A History of Political Theory, (New York 1949).
52. Thomas Paine : The Rights of Man (1961).
53. T. Weldon : The Vocabulary of Politics.
54. W. James : Varieties Religious Experiences.



# المحتويات

الموضوع	صفحة
● الامضاء	٣
● تصدير	٥
● مقسمة	٩
● مقدمة وخطة البحث	١١
القسم الأول	١٧

## بين السياسة والأخلاق

### ( دراسة تاريخية تطورية )

مقدمة عامة	١٩
— التعريف بمصطلحي الأخلاق والسياسة	١٩
١ — الأخلاق	١٩
٢ — السياسة	٢٨
— ارتباط السياسة بالأخلاق	٢٥
— مدى ارتباط الممارسة السياسية بالقيم الأخلاقية	٢٩

## المفصل الأول

تطور الفكر السياسي الغربي ومدى صلاته بالأخلاق	٤٩
— تمهيد	٤٩
أولاً — من العصر القديم إلى العصر الحديث	٥٢
١ — العصر القديم ( سقراط — أفلاطون — أرسطو )	٥٢
٢ — العصر الوسيط ( القديس أوفسطين — توما	
الأكويني — دانتي )	٦١

## الموضوع

## صفحة

٦٤	٣ - عصر النهضة (مكيافيللى - مارثن - لوثر - بودان)
٧٠	٤ - العصر الحديث ( هوبز - لوك - روسو )
٧٤	ثانيا : الفترة المعاصرة
٧٦	١ - هيجل وأثره فى السياسة والأخلاق
٨٠	٢ - كروتشى وموقفه السياسى والأخلاقى
٨٥	٣ - راسل ودعوته لحكومة عمالية تحقق السلام
٩١	ثالثا : تعقيب
١٠٥	الفصل الثانى
١٠٦	أطوار الفكر السياسى الإسلامى ومدى صلته بالأخلاق
١٠٦	تمهيد
١٠٨	أولا - الأصول السياسية والأخلاقية فى العصر النبوى
١١٢	ثانيا - الفكر الإسلامى السياسى والأخلاق بعد عصر النبوة
١١٣	١ - حركة الفكر الإسلامى السياسى والأخلاق
١٢٤	٢ - الرواد الأوائل فى الفكر السياسى والأخلاق
	(الكندى - الفارابى - ابن مسكويه - الماوردى - الغزالى - ابن تيمية )
	٣ - الرواد المعاصرون فى الفكر الإسلامى السياسى والأخلاق ( محمد بن عبد الوهاب - محمد عبده - محمد اقبال - على عبد الرازق - أبو الأعلى المودودى - خالد محمد خالد )
١٣٩	
١٦٥	ثالثا : تعقيب
١٧١	القسم الثانى
	بين السياسة والأخلاق
١٧٢	( دراسة مقارنة بين الأصول والتطبيقات التاريخية )
١٧٢	الفصل الثالث
١٧٢	الفكر الإسلامى والأخلاق

١٧٤	تمهيد
١٧٤	أولاً - السياسة في الإسلام
٢٠٤	ثانياً - الأخلاق في الإسلام
٢٢٠	ثالثاً - تطور التنظيمات السياسية ومدى ارتباطها بالأخلاق في الإسلام
٢٤٦	رابعاً - مناقشة القيم الأخلاقية والفكر الإسلامي السياسي
٢٥٢	خامساً - تمقيب
٢٥٩	الفصل الرابع
٢٥٩	الفكر الليبرالي السياسي والأخلاق
٢٦٤	تمهيد
٢٦٤	أولاً - تطور مفهوم الليبرالية في الفكر السياسي
٢٧٧	ثانياً - التطبيق الليبرالي وارتباطه بالأخلاق
٢٧٨	١ - الممارسة السياسية
٢٩٤	٢ - ارتباط السياسة بالاقتصاد
٢٩٩	٣ - ارتباط السياسة بالأخلاق
٣٠٨	ثالثاً - الوجه التاريخي الليبرالي في العلاقات الدولية
٣٠٨	ثالثاً - الوجه التاريخي الليبرالي في العلاقات الدولية
٣٠٩	١ - مرحلة الاستعمار القديم
٣٠٩	٢ - مرحلة الاستعمار الحديث
٣١٠	٣ - العلاقات السياسية بين الدول الاستعمارية
٣١٤	٤ - مصاويء الاستعمار الليبرالي
٣١٧	رابعاً - تمقيب
٣٢١	الفصل الخامس
٣٢٢	الفكر الماركسي السياسي والأخلاق
٣٢٢	تمهيد
٣٨٩	

## صفحة

## الموضوع

٢٢٦	أولا - البناء الماركسي وأصوله الفلسفية
٢٢٩	١ - المادية الجدلية
٢٣٠	٢ - المادية التاريخية
٢٣٥	ثانيا - تطور الفكر الماركسي
٢٣٦	( أ ) الماركسية اللينينية
٢٣٩	( ب ) المذاهب الاشتراكية الأخرى
٢٤١	١ - الديمقراطية الاجتماعية
٢٤٢	٢ - الستوكالية
٢٤٥	السد كالية
٢٤٨	ثالثا - الأخلاق في النظام الماركسي
٢٥٢	رابعا - تعقيب
٢٦٣	خاتمة البحث

دراسة مقارنة لمدى ارتباط السياسة بالأخلاق بصفة عامة  
ولا سيما في النظم الثلاث الإسلامية والليبرالية والماركسية.

## المراجع

٢٧٩	أولا - المراجع العربية
٢٨٥	ثانيا - المراجع الأجنبية



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٢/٣٨٧٣

---

ISBN — 977 — 01 — 3031 — 1



يتناول هذا الكتاب « الأسس الأخلاقية للفكر السياسي المعاصر بين الاتجاهات الإسلامية والليبرالية والماركسية » حيث وضع للعيان أن الفكر الإنساني في جانبه السياسي قد لا يتسم بالأخلاقية على وجه العموم ، مما يضع هذه النظم في محك اختبار أخلاقي ، ومن ثم تحتاج هذه المقولة لوقفه متأنية لمعرفة مدى صدقها ، الذي من خلال تطور النظم السياسية ، كيف أمكن لبعضها في مختلف الاتجاهات السياسية ، سواء منها الوضعية أو الدينية ، أن يصمد في مواجهة عريضة السلطة السياسية وانحرافها وإهدارها للقيم الأخلاقية . ومن ثم يصبح النظام السياسي عندئذ مطابقا ومتمشيا مع القيم الأخلاقية ، ولكن اتضح أن الارتباط بين الأخلاق والسياسة يوجب في النظم نظريا دون الممارسة السياسية أي التطبيق ، مما أدى إلى ضعف الاتجاه الأخلاقي في هذه النظم رغم استعلاء النظرة الإسلامية على ما عداها في هذا المجال .